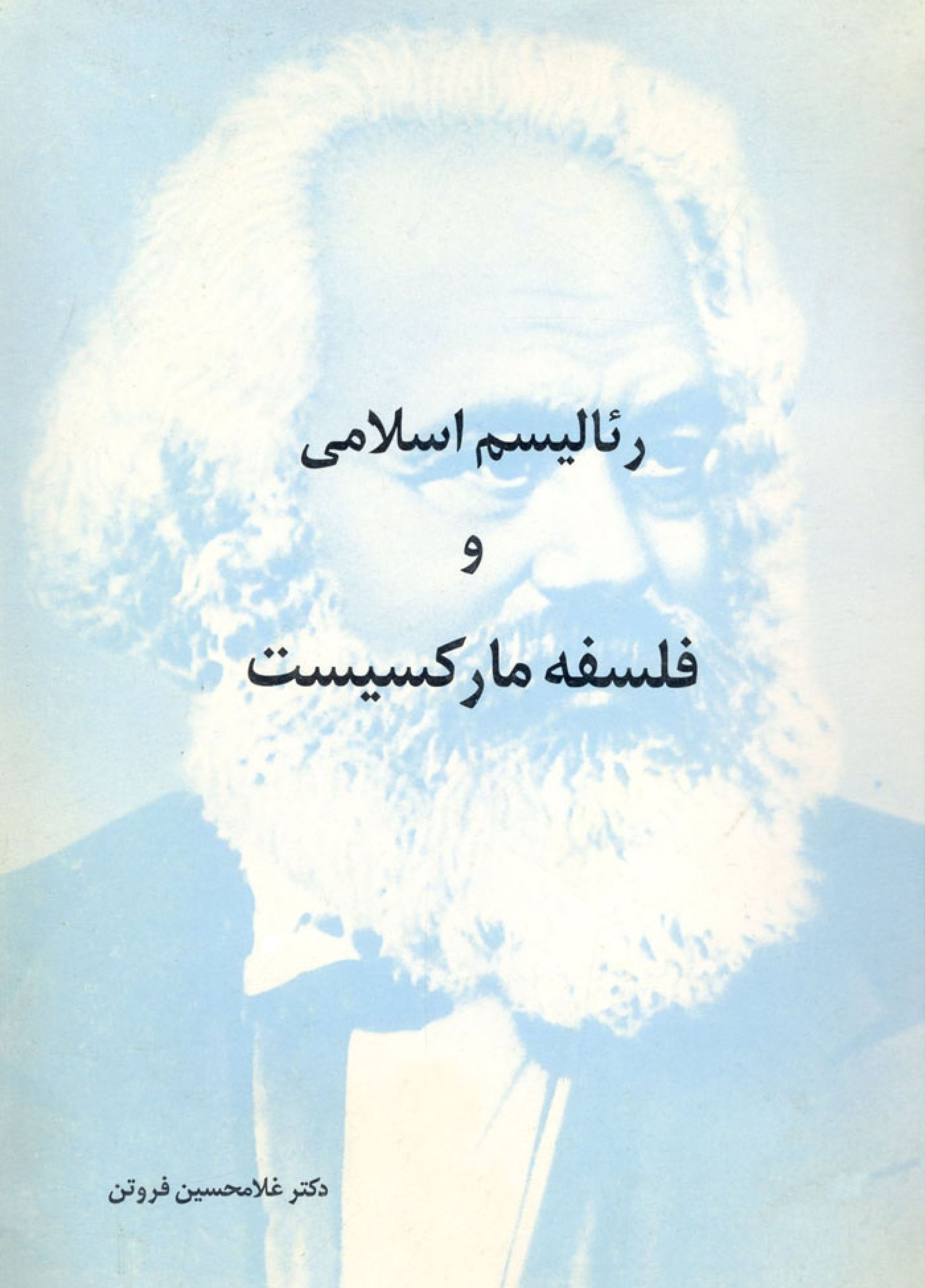


رئالیسم اسلامی

و

فلسفه مارکسیست

دکتر غلامحسین فروتن

ریالیزم اسلامی و فلسفه مارکسیست

نویسنده: داکتر غلامحسین فروتن

دیجتال سازی: انتشارات محسن

پست الکترونیک: mohsinpubs@gmail.com

ویبلاگ: http://mohsinpubs.blogspot.com

تاریخ: سنبله ۱۳۹۱ (سپتامبر ۲۰۱۲)

تـذکـر:

«رئالیزم اسلامی و فلسفه مارکسیست» اثر رفیق داکتر غلامحسین فروتن یکی از ارزشـمندترین کتابهاییسـت کـه بـا موشکافی عمیق هرزه‌گوئیهای اسلامیست های معاصر در رد فلسفه مارکسیزم را به دهن شان کوفتـه و بـا تکیـه بـر تجارب علوم و اصول ماتریالیزم دیالکتیک جهالت پیشگی آنان را ثابت نموده است.

درین کتاب به تاخت و تاز نمایندگان روحانیت و جهانبینی توحیدی چون مطهری و شریعتی بـه مارکسـیزم پاسـخ درخور داده شده و از محدود آثاریست که به متافزیک نوع اسلامی در سایه فلسفه ماتریالیزم دیالکتیک منطبـق بـا نیاز زمان برخورد صورت گرفته است.

رفیق فروتن از انقلابیون محبوب ایران بود که حیاتش را وقف مبارزه برای وطن و مـردمش نمـود. وی از محـدود رهبران حزب توده بود که وقتی آن حزب در گنداب خیانت غطه‌ور شد، مقابـل رهبـران خـاین آن چـون طبـری، کیانوری و دیگران قد علم کرد و تا آخر از حقانیت مارکسیزم ـ لنینیزم ـ اندیشه مائوتسه‌دون در برابر انحرافات آن حزب دفاع نمود.

وی در کنار انتشار آثار ماندگاری چون «دفاع از مائو دفاع از مارکسیزم خلاق است»، «ماتریالیزم تـاریخی» و ... در آخـرین سـالهای عمـرش بـه انتشـار نشـریه «راه آینـده» همـت گمـارد کـه در شـرایطی کـه امپریالیسـتها و سـگان بنیادگرایش همه روزه طبل «مرگ مارکسیزم» را میکوبیدند، با دفاع از اصول مارکسیزم این تبلیغات کرکننده را در دهن دشمنان کمونیزم میخشکاند.

رفیق فروتن در هشتم اگست ۱۹۹۸ چشم از جهان بست ولی نامش بـه مثابـه یکـی از رهبـران عظـیم و ثابـت قـدم جنبش کمونیستی ایران ثبت تاریخ گردید.

«انتشارات محسن» بخاطر ارجگذاری به خاطره رفیق فروتن و به خاطر بلند بردن آگاهی نسل جوان انقلابیون در رد زهرپاشی تئوریسن های جهالت پیشه بنیادگرا علیه مارکسیزم، کتاب حاضر را بصـورت فایـل پی.دی.ایـف تهیـه و بصورت آنلاین در خدمت علاقمندان قرار میدهد.

انتشارات محسن

سپتامبر ۲۰۱۲

به مادرم
مادری پاک و زحمتکش
مادری که در برابرش به سجده می‌اوفتم و بر پایش بوسه میزنم

فهرست مطالب

صفحه

فهرست مطالب

صفحه

پیشگفتار

حزب تودهٔ ایران در نخستین دورهٔ حیات خود - دوره‌ای که از آغاز تأسیس آن در ۱۳۲۰ تاکودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ را دربرمیگیرد - در شناساندن و اشاعهٔ مارکسیسم - لنینیسم و سوسیالیسم، در دفاع از جهان‌بینی و اصول سازمانی طبقهٔ کارگر بدون تردید موفقیت بزرگ و چشمگیری بدست آورد. طبقهٔ کارگر ایران دربست و یکپارچه تحت رهبری حزب تودهٔ ایران درآمد، توده‌های دهقان حزب تودهٔ ایران را به مثابه یگانه مدافع منافع خود باز شناختند، جوانان دانش‌آموز و دانشجو و بسیاری از روشنفکران در پیرامون آن گرد آمدند، حزب تودهٔ ایران طیّ مدّتی کوتاه در صحنهٔ سیاست ایران به صورت وزنهٔ سنگینی درآمد. به جرئت می‌توان گفت که یکی دو نسل در مکتب حزب تودهٔ ایران با آموزش مارکسیسم پرورش یافتند و با روحیه انترناسیونالیسم پرولتری تربیت شدند، البته اتحاد شوروی بمثابه مهد سوسیالیسم، دست‌آوردهای کلان آن در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فنی، نظامی، فرهنگی، پیروزی درخشان آن بر نیروهای اهریمنی فاشیسم و نیز جنبش جهانی پرتوان کمونیستی و کمینترن، در موفقیت‌های حزب تودهٔ ایران نقش بزرگی داشتند، امّا آنچه که در این میان اهمیّت اساسی و اصولی داشت همان جهان‌بینی طبقهٔ کارگر و کوشش حزب در پیشبرد آن بود.

این اندیشه که حزب تودهٔ ایران در آغاز به مثابه یك حزب ملّی تشکیل شد و سپس "شیاطین" ماهیّت ملّی آن را به ماهیّت کارگری تغییر دادند از بیخ و بُن نادرست است، این اندیشه بر این اساس پایه می‌گیرد که افرادی مانند سلیمان محسن اسکندری با نورالدین الموتی و معدودی دیگر نه‌تنها در آن عضویت داشتند بلکه شاخص حزب بشمار میامدند، امّا آنچه که تعیین کنندهٔ ماهیّت حزب است عضویت این یا آن شخصیت برجسته در حزب نیست ولو آنکه در

مقامات بالای حزب جای گرفته باشد، تعیین کنندهٔ ماهیّت حزب تودهٔ ایران از همان آغاز، ایدئولوژی کارگری حاکم بر آن بود که هیچکس در برابر آن نایستاد و نمی‌توانست بایستد.

نفوذ حزب تودهٔ ایران در میان طبقهٔ کارگر و دهقانان و دیگر توده‌های زحمتکش، نفوذ جهان‌بینی طبقهٔ کارگر در میان جوانان، امپریالیسم و طبقهٔ حاکمهٔ دست‌نشاندهٔ آن را در هراس افکند که با وارد آوردن ضرباتی سنگین سازمان‌های حزب تودهٔ ایران را درهم‌ریخت و فعّالیت آنرا متوقف ساخت، عدهٔ زیادی از اعضای رهبری و کادرهای حزبی مجبور شدند به کشورهای اتحاد شوروی و شرق اروپا مهاجرت کنند. دورهٔ دوّم حیات حزب تودهٔ ایران از این زمان آغاز می‌شود، دورهٔ وابستگی بی‌چون و چرا به اتحاد شوروی که خود بازگشت به سرمایه‌داری را آغاز کرده بود، دورهٔ رویزیونیسم در تئوری و در عمل که فرجام آن هم‌اکنون در برابر دیدگان همگان است، و چه فرجام زشت و نامیمونی!

مبارزهٔ ایدئولوژیك علیه مارکسیسم و بویژه علیه فلسفهٔ مارکسیست از جانب روحانیت و پیروان جهان‌بینی توحیدی آغاز شد. از شخصیت‌های پیشگام و سرشناس این مبارزه می‌توان از مطهری و دکتر شریعتی نام برد. تجسّم این مبارزه چند جلد کتاب تحت عنوان "اصول فلسفه و روش رئالیسم". است که مطهری نگارش یادداشت‌های آن را بر عهده گرفته است که گاهی نیز خود بصورت فصلی از کتاب در میاید، جالب است که یادداشت‌های این کتاب چند برابر متن اصلی است و طیّ همین یادادشت‌ها است که با کوله‌باری از تکه پاره‌های فلسفهٔ کلاسیك و اسلامی به جنگ فلسفهٔ مارکسیست رفته است، جنگی که هدف آن باید رهانیدن جوانان از افتادن در کمند مارکسیسم و جلب آنها به "فلسفهٔ اسلامی" یا "حکمت الهی" باشد. او در مقدمهٔ جلد اوّل کتاب چنین مینویسد:

"در این کتاب سعی شده تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیك بطور واضح نمایانده شود...متذکر می‌شویم که ارزش فلسفی و منطقی آنرا

در نظر نگرفته‌ایم بلکه از لحاظ اینکه نشریات مربوط به ماتریالیسم و دیالکتیك بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده و افکار عدهٔ نسبتاً زیادی از جوانان را بخود متوجّه ساخته و شاید عده‌ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیك عالیترین سیستم فلسفی جهان و ثمرهٔ مستقیم علوم و خاصیت لاینفك آنها است و دورهٔ حکمت الهی سپری شده است، لازم بود تمام محتویات فلسفی و منطقی این رسالات تجزیه و تحلیل شود تا ارزش واقعی آن بخوبی واضح گردد"

("اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد ۱، ص. ۳۱)

بدین ترتیب مقصود از نگارش کتاب اینست که "تمام محتویات منطقی و فلسفی" رسالاتی که دربارهٔ ماتریالیسم دیالکتیك نوشته شده مورد بررسی قرار گیرد تا "تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیك" نمایانده شود و "ارزش واقعی آن بخوبی واضح گردد".

با این احوال گویا ارزش فلسفی و منطقی آنرا در نظر نگرفته است. چگونه ممکن است تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیك را نشان داد، تمام محتویات منطقی و فلسفی آن را زیر ذره‌بین گذاشت ولی ارزش منطقی و فلسفی آنرا درنظر نداشت؟ در مقدمهٔ جلد دوّم متذکر می‌شود که برای ردّ فلسفهٔ مارکسیسم لازم نیست زحمت زیادی بر خود هموار کرد و گویا کافی است معرکه‌ای گرفت، "شامورتی" را بکار انداخت برای آنکه فلسفهٔ مارکسیست یکباره دود شود و به هوا رود! اگر واقعاً چنین است زحمت بررسی تمام محتویات فلسفی و منطقی رسالات چه ضرورتی دارد و چرا باید هدف کتاب را رهانیدن جوانان از تبلیغات مارکسیستی معرفی کرد که خود هدف کوچکی نیست؟

برای پیروان مذهب و جهان‌بینی توحیدی، مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست خطری جدی است و باید هرچه زودتر و مؤثرتر به نابودی آن پرداخت، نگارش کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" بخاطر ردّ فلسفهٔ مارکسیست است اگرچه "پاورقی نویس" کتاب هدف اصلی را تشریح فلسفهٔ اسلامی و الهی نمایانده است. اخیراً روحانی دیگری بنام حجتی کرمانی با انتشار کتابی تحت عنوان "متد دیالکتیك

مارکسیستی" مساعی پیشینیان خود را دنبال کرده است.
از همان زمان که مارکسیسم پا به عرصهٔ وجود گذاشت - و بزودی یکصدوپنجاه سال از آن می‌گذرد - جدال با آن نیز آغاز گردید. بورژوازی که در عقاید و افکار مارکس خطر نابودی خود را احساس میکرد مبارزه با مارکسیسم را چه از لحاظ سیاسی و چه از دیدگاه ایدئولوژیك به مرحلهٔ عمل درآورد. قریب یکصدوپنجاه سال است که تمام دستگاه تبلیغاتی و ایدئولوگ‌های بورژوازی همّ خود را بر آن داشته‌اند که مارکسیسم را "رد" کنند و هیچ گوشه و زاویه‌ای از مارکسیسم نیست که از تازیانهٔ انتقاد درامان مانده و "رد" نشده باشد. امّا مارکسیسم هنوز مانند صخره‌ای عظیم بر جای خود استوار مانده است، صخره‌ای که از باد و باران و توفان‌های سهمگین گزندی بدان نرسیده و با ایمان راسخ می‌توان گفت که نخواهید رسید.
روشن است که روحانیت شیعه و دیگر پیروان جهان‌بینی توحیدی نخستین نیروئی نیست که به "رد" مارکسیسم همّت گماشته است و بیقین آخرین آن نیز نخواهد بود. معذالك میان منتقدان کشورهای غرب و پیروان اسلام یك تفاوت بزرگ هست و آن اینکه در غرب، انتقاد براساس شناخت کامل از موضوع مورد انتقاد بعمل آمده و می‌آید، درحالی که انتقاد کنندگان اسلامی، از مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست انتقاد می‌کنند و آن را "رد" می‌نمایند بدون آنکه مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست را بشناسند. "حاشیه‌نویسِ"کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" برای آنکه خود را از زحمت مطالعه و بررسی آثار مارکسیستی خلاص کند، به این بهانه استناد میجوید که دکتر ارانی به این مناسبت که به زبان و ادبیات فارسی و اندکی با زبان عربی آشنا بوده، بهتر از مارکس، انگلس و لنین فلسفهٔ مارکسیست را پرورانده است:

"با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ ارانی می‌گذرد، هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیك در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر آشنائی با زبان و ادبیات فارسی و آشنائی فی‌الجمله به عربی ماتریالیسم دیالکتیك را سر و صورتی بهتر از آنچه مارکس، انگلس، لنین و غیر هم داده بودند داده است، و از اینجهت کتاب‌های فلسفی وی بر کتاب‌های فلسفی پیشینیانش برتری دارد" (جلد ۱، ص. ۳۲)

و ایکاش کتاب‌های فلسفی دکتر ارانی عمیقتر مورد مطالعه قرار میگرفت و به آنها سرسری برخورد نمیشد. البته کمونیست‌های ایران دکتر ارانی را گرامی داشته و می‌دارند و به آثار او ارج می‌نهند ولی هرگز این ادعای باطل را تأیید نمی‌کنند که آثار فلسفی دکتر ارانی سر و صورتی بهتر از آثار پایه گذاران مارکسیسم و "غیر هم" دارد.

دیالکتیك ماتریالیستی علم است و آنرا باید عمیقاً آموخت، فهمید، جذب کرد. فهم و درك دیالکتیك ماتریالیستی کم و بیش آشنائی به علوم جدید را ایجاب می‌کند، زیراکه علوم پایه و اساس آن است. مطهری اصرار عجیبی بخرج میدهد و تا سر حدّ لجاجت پیش میرود که ماتریالیسم دیالکتیك هیچ رابطه‌ای با علوم ندارد.

> "ماتریالیسم دیالکتیك علی‌رغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یك نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای به سلیقهٔ خود کرده‌اند" (جلد ۱، ص. ۲۸)

همین ارزیابی از فلسفهٔ مارکسیست کافی است برای نمایاندن این واقعیت که "حاشیه نویس" کتاب نه کمترین درکی از مارکسیسم و نه از علوم دارد. معلوم نیست فلسفه‌ای که اصول آن "یك نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای به سلیقهٔ خود کرده‌اند" چگونه یکصدوپنجاه سال در برابر حملات بزرگان علم و فلسفه تاب آورده و در ایران نیز به اعتراف دکتر شریعتی، مارکس، آورندهٔ این فلسفه، در سینهٔ هر جوانی با مخالفان خود در جنگ است و در این جنگ پیروزی هم از آن مارکس است.

کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" فقط درپی آن نیست که فلسفهٔ مارکسیست را به نقد بکشد و آن را درهم‌بکشند، این جنبهٔ ویرانگر آنست، بلکه می‌خواهد بر جای مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست، "فلسفهٔ الهی" در مغز جوانان و روشنفکران بنشیند و "مخصوصاً ارزش فلسفهٔ الهی که جلوداران آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفهٔ مادّی در تبلیغات خود دورهٔ آن را خاتمه یافته معرفی می‌کند بخوبی روشن شود". امّا این کتابی نیست که فلسفهٔ الهی را بشناساند، جنگی است که همه چیز در آن راه یافته است، این کتابی نیست که بتواند در برابر فلسفهٔ مارکسیست قد علم کند و

جوانان را بسوی خود بکشد و بخصوص آنها را به صحت فلسفهٔ الهی و "رد" فلسفهٔ مارکسیست متقاعد گرداند به این دلیل که:

۱ـ در این کتاب علوم (هیچ علمی) راه ندارد و گاه ابتدائی‌ترین حقیقت علمی که در آن هیچکس حتیٰ دانشمندان معتقد به "ماوراء طبیعت" تردیدی ندارند انکار می‌شود یا بگونه‌ای دیگر شناسانده میشود. امروز در اینکه درخت (فرد درخت) وجودی زنده است کسی خلاف آنرا نمیگوید، این حقیقتی است که هر دانش‌آموزی میاموزد، امّا در کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" درخت در زمره موجودات غیر زنده، در ردیف جمادات قرار می‌گیرد. مطهری در توضیحی که بر این خطای فاحش نوشته ظاهراً آنرا اصلاح کرده ولی خود خطای فاحش دیگری بر آن افزوده است.

او از یك سو موجودات را فقط به دو گروه تقسیم می‌کند: حیوان و غیر حیوان، تو گوئی رده‌بندی موجودات که دانشمندان قرن‌ها بدان پرداخته‌اند با میل و ارادهٔ هر کس می‌تواند بصورت دیگری درآید، ردهٔبندی موجودات خصلت عینی دارد و اگر قرار باشد ذهنیات را به جای عینیت گذاشت همه چیز درهم میریزد. اساساً چه ضرورتی ایجاب میکند که حقیقت علمی را با خطائی فاحش جایگزین ساخت و منظور از اینکار چیست؟

او از سوی دیگر حیوان را چنین تعریف می‌کند:

"کلمهٔ حیوان به موجوداتی گفته می‌شود که (در طبیعت) دارای شعور و تشخیص و حرکت مسبوق به تشخیص و اراده هستند" (جلد ۲، ص. ۱۶۸)

کدامند آن دانشمندانی که حیوان را چنین تعریف می‌کنند؟ این تعریف نشانهٔ عدم اعتقاد مطلق به علوم جدید و پیروی از نظریات و افکار "قدما" است. با این تعریفَ گاو و خر که در نداشتن شعور زبانزد خاص و عام‌اند در مفهوم حیوان جای نمی‌گیرند و کرم ابریشم و مگس که همهٔ آنها را بمثابه حیوان برسمیت می‌شناسد "غیر حیوان" از آب درمی‌آیند. "قدما" شاید چنین لاطائلاتی بهم بافته باشند ولی دنیای امروز اینگونه "قدما" را به موزهٔ تاریخ سپرده است.

در جای دیگر خطای دیگر بروز میکند:

"علمای علم‌الحیات در مطالعات خود به این نتیجه رسیده‌اند که موجودات زنده در یك کوشش دائمی است، این کوشش دائمی بطرف جلب نفع و فرار از زیان متوجه است، هر کوشش و فعّالیتی که از موجود زنده سرمیزند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن منظور یا جلب منفعتی از منافع یا دفع ضرر و خطری از مضار و خطرات حیات است، و بنابر این محور تمام فعّالیت‌های موجود زنده ادامهٔ حیات یا تکمیل آنست. این اصل یعنی کوشش برای ادامهٔ حیات یا تکمیل آن، گاهی بنام اصل کوشش بقاء خوانده میشود، این اصل یکی از اصل‌هائی است که داروین در نظریه معروف خود راجع به تبدیل و تکامل انواع بدان تکیه کرده است" (جلد ۲، ص. ۱۴۰)

تضاد میان این بیان با بیان پیشین آنقدر روشن است که مانند خاری در چشم می‌خلد. اگر درست است که تشخیص نفع و زیان، جلب نفع و فرار از زیان و خطر، مستلزم شعور، تشخیص و اراده است و در فعالیت‌های حیاتی موجود زنده منظور و مقصودی نهفته است، آنگاه مطهری تعریف خود را از حیوان که در فوق آمد، به "موجود زنده" تعمیم داده است که بخشی از "غیر حیوان" و از آنجمله گیاهان را نیز دربرمیگیرد، در اینجا تفاوت میان گیاه و حیوان از میان میرود و تعریف مطهری و "قدما" از حیوان در هوا میماند.

اگر دکتر شریعتی برای جهان، شعور و اراده و هدف قائل است، مطهری موجود زنده را صاحب شعور و اراده و هدف می‌داند. در اینصورت باید قبول کرد که باسیل کُخ (و در زنده بودن باسیل هیچ دانشمندی تردیدی بخود راه نمیدهد) که در جان آدمی می‌اوفتد و او را به بیماری سل مبتلا می‌کند، این کار را از روی شعور و اراده انجام میدهد و این کار او مسبوق به تشخیص قبلی است که در سینهٔ کدام آدمی باید مأوا گزیند! باید قبول کرد که دگردیسیِ حشراتی مانند کرم ابریشم ثمرهٔ شعور، اراده و تشخیص این موجود زنده است و هدف او از بافتن پیله تحویل ابریشم به آدمیان است! باید قبول کرد که گرگ از روی شعور گوسفند را میدرد و نه آنکه گرسنگی او را به اینکار وامیدارد و در گلهٔ گوسفند تشخیص میدهد که کدام

بخت‌برگشته‌ای را باید قربانی رفع گرسنگی کند!
ناهنجارتر اینکه این سخن نامعقول من‌درآوردی را بمثابه اصل در "نظریه معروف" داروین جای میدهد که داروین خود از آن بی‌خبر است؛ اصل "تنازع بقاء" و "بقاء اصلح" هیچ وجه مشترکی با آنچه که بجای آن گذاشته می‌شود ندارد. آنچه که فلسفهٔ اسلامی علم می‌نامد علم نیست، بدل آن است، قلب و تحریف آن است. چه باك اگر مردمانی را براهی خطا و ناصواب می‌اندازد. اصولاً علم و دین را با یکدیگر مناسبتی نیست، آنجاکه علم قدبرمیافرازد، دین سنگر را رها میکند. تئوری تکامل موجودات زنده که متکی بر اسناد و مدارك و تحقیقات بسیار و انکارناپذیر است، خود انکار "تئوری" آفرینش است، ولو آنکه داروین در کُنهٔ ضمیر خود جز این بیندیشد. بیهوده نیست که روحانیت شیعه هنوز هم از قبول آن سر باز میزند.
۲- "اصول فلسفه و روش رئالیسم" دارای تضادها و تناقضات فراوانی است. در جائی احکامی ذکر می‌گردد و در جای دیگر بسهولت حکم متناقض آن آورده می‌شود، توجّه کنید: آیا حسّ انسان ممکن است بخطا رود یا آنکه حسّ هرگز خطا نمی‌کند، در کتاب هر دو وجه تأیید شده است و این اظهارنظر از کسی که به اصل "امتناع تناقض" بیچون و چرا معتقد است شگفت مینماید:

> "برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم می‌توان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات میباشند و حس هم خطا میکند" (جلد ۱، ص. ۱۴۴)
>
> "حس بخودی خود خطا نمیکند و در مواردی که گفته میشود حس خطا کرده است واقعاً خطای حس (احساس مجرد) نیست" (همانجا، ص. ۱۶۷)

کدامیك از این دو وجه مورد قبول نگارنده است؟
یا این نمونهٔ دیگر:
بنابر فلسفهٔ اسلامی افکار و ادراکات در دائرهٔ شمول تغییر نمی‌افتند و بنابر این لایتغیرند.

> "ادراکات، خواص عمومی مادّه و از آنجمله خاصیّت تغییر را ندارند، با آنکه مغز با جمیع محتوای خود در طول عمر یکنفر چندین بار عوض

میشود(؟؟) ممکن است" (و این ممکن است چه پر معنی است) "افکار شخص در تمام این مدّت ثابت و پا برجا باقی بماند" (جلد ۱، ص. ۱۷۳)

اگر ادراکات و افکار خاصیت تغییر را ندارند، افکار شخص اصولاً باید در تمام طول عمر ثابت بماند، امّا وقتی موضوع امکان بمیان میاید ("ممکن است") این حکم صحت خود را از دست میدهد و نتیجه این میشود که افکار و ادراکات ممکن هم هست که دستخوش تغییر گردند، امّا این نظر که افکار و ادراکات خاصیت تغییر ندارند آنچنان در تناقض با واقعیت است که با هیچ منطقی آنرا نمیتوان به کسی قبولاند، اینست که پس از بیان مطالبی که با موضوع ارتباط ندارند در خاتمه می‌افزاید:

"اولاً حقایق چون غیر مادیند تغییر نمی‌کنند و ثانیاً اگر هم (فرضاً) تغییر کنند همهٔ افراد در آن یکسان خواهند بود"

می‌بینید که ناگهان کلمهٔ "حقایق" جای افکار و ادراکات را میگیرد، آیا می‌توان میان "افکار و ادراکات" و "حقایق" علامت تساوی گذاشت؟ چرا باید مفاهیم و مقولات فلسفی را مغشوش و مخدوش کرد؟ آری حقایقی هستند مطلق که لایتغییر و جاودانی‌اند: خمینی روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ با زندگی وداع گفت" حقیقتی مطلق و جاودانی است یا "در سرعت صفر جرم جسم ثابت می‌ماند" حقیقتی مطلق و ابدی است، امّا آیا افکار و ادراکات همه حقایقی از این نوع‌اند؟

کتاب "اصول فلسفه" در همان حال که افکار و ادراکات را تغییرناپذیر میداند از جانشین شدن فرضیه‌ای با فرضیه دیگر سخن می‌گوید و استناد می‌کند که فرضیه حقیقت احتمالی است و لذا موقت است، امّا مگر فرضیه ولو احتمالی در جزء افکار و ادراکات نیست؟ اگر افکار و ادراکات (و در اینجا از احتمالی بودن یا یقینی بودن آنها مطلقاً سخنی در میان نیست) "خاصیت تغییر را ندارند" چگونه میشود که فرضیه‌ها میتوانند دگرگون شوند و فرضیه‌های جدیدی جای آنها را بگیرند؟ اینها همه البته بازی با کلمات است و در پشت کلمات تضاد و تناقض بچشم میاید. در یکجا افکار، ادراکات تغییرناپذیراند، در جای دیگر فرضیه‌ها (که آنها هم افکار و ادراکات‌اند) دستخوش تغییر میگردند.

نکتهٔ دیگر. بنابر فلسفهٔ اسلامی علوم تجربی یقینی نمی‌باشند، امّا

"مانعی ندارد اگر یك فرضیه و تئوری با چندین تجربه تطبیق شده مادام که خلافش مسلّم نگشته، آنرا یك قانون علمی فرض و تلقی کنیم. البته هر وقت فرضیه دیگری پدیدآمد با تجربیات بیشتری تطبیق کرد آنرا حقیقت علمی تلقی خواهیم کرد." (همانجا)

قانون علمی و حقیقت علمی یقینی است یا احتمالی؟ اگر یقین است معلوم میشود که تجربه می‌تواند احتمال را به یقین بدل کند و در اینصورت این امر که علوم تجربی یقینی نمی‌باشند بی‌پایه است. اگر احتمالی است، آنگاه چه تفاوتی میان فرضیه و قانون علمی و حقیقت علمی می‌توان قائل شد؟ چرا فرضیه که احتمالی است وقتی با تجربیات بیشتری تطبیق شد فلسفهٔ اسلامی آنرا حقیقت علمی تلقی میکند. اگر فرضیه و حقیقت علمی هر دو احتمالی‌اند چه معیاری آنها را از یکدیگر متمایز میسازد که فلسفهٔ اسلامی یکی را فرضیه و دیگری را حقیقت علمی، قانون علمی و تئوری تلقی میکند؟ آیا قانون جاذبهٔ عمومی که بر اساس تجربیات علمی بسیار پایه گرفته امری یقین نیست؟ آیا جدول ادواری مندلیف که تجربیات علمی صحت آنرا به اثبات رسانیده‌اند یقینی نیست؟ دراینصورت باید دید یقینی چیست و چه معنیٰ دارد "بازهم" یکجا علوم تجربی یقینی نمی‌باشند و در جای دیگر تجربه از احتمال یقین میسازد.

۳ـ شیوهٔ نگارش کتاب طوری است که درك و فهم مطالب را برای خواننده دشوار می‌سازد، کلمات و عباراتی که در آن بکار گرفته شده پیچیده، نامأنوس و به زحمت قابل درك است. خواندن آن خسته‌کننده و کسالت‌آور است. به این عبارت که نمونه‌ای از شیوهٔ نگارش است توجّه کنید:

"ما کُنهٔ سواد و بیاض را نائل میشویم یعنی سواد و بیاض هرچه هستند (در ذات خود) همانند که پیش ما هستند نه آنچه سوفسطی یا قائلین به اشباح در وجود ذهنی میگویند زیرا آنان می‌گویند سواد و بیاض که پیش ما هستند همانند که هستند و میان این دو سخن فرق بسیار است"

(جلد ۲، ص. ۵۶)

با خواندن کتاب بزحمت می‌توان خطوط اساسی فلسفهٔ اسلامی را دریافت. کتاب بیشتر به جُنگی میماند که در آن از هر دری سخن رفته و اصول فلسفهٔ اسلامی در لابلای انبوهی از مطالب گم شده است. در فلسفه و از آنجمله در فلسفهٔ کلاسیك، هر مفهوم، هر اصطلاح فلسفی باید جای خود را داشته باشد و در جای خود بکار رود. چیزی که در این کتاب ملحوظ نشده درست همین نکته است. با ایمان راسخ می‌توان گفت که این کتاب به هدفی که در پیش خود نهاده دست نخواهد یافت.
پس از انقلاب بهمن که تعداد زیادی سازمان بنام مارکسیسم به فعّالیت پرداختند، کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" به مقیاس وسیعی انتشار یافت، سه دفتر دیگر از مطهری تحت عنوان "مارکس و مارکسیسم" به چاپ رسید که بعداً از پخش آنها جلوگیری شد، آثار دکتر شریعتی حتیٰ نوارهای ضبط شدهٔ او در اختیار همگان قرار گرفت. طیّ سالهای ۶۱، ۶۲ در روزنامه‌های تهران سلسله مقالاتی نیز در "رد" فلسفهٔ مارکسیست و دفاع از رئالیسم اسلامی منتشر گردید.
اینجانب با خواندن این آثار و حملات ناروا و نابجائی که در آنها به مارکسیسم و فلسفهٔ مارکسیست شده است بر آن شدم که ضمن دفاع از جهان‌بینی طبقهٔ کارگر، یك سلسله از مسائل و مفاهیم و مقولات فلسفهٔ مارکسیست را در حدّ توانائی خود توضیح دهم و در ضمن تحریفات فراوانی راکه بعلت عدم شناخت و عدم توانائی درك فلسفهٔ مارکسیست، در آثار مبلغان فلسفهٔ اسلامی بعمل آمده بی‌جواب نگذارم و نشان دهم که تا چه اندازه فلسفهٔ اسلامی در تضادها و تناقضات سردرگم است و اصولاً این فلسفه با تضادها و تناقضات ملازمه دارد. این کتاب که حاصل این تلاش است در همان سالهای نخستین دههٔ شصت در ایران نگارش یافته که فقط اکنون امکان چاپ و نشر آن دست داده است.

فلسفهٔ اسلامی متعلق به دوران گذشته است، گذشته‌ای دور، دورانی که در آن علوم جدید هنوز زاده نشده و پایه نگرفته بودند. در این دوران فلسفهٔ حاکم فلسفهٔ کلیسا و در ممالك اسلامی فلسفهٔ اسلامی بود. البته اینجا و آنجا صداهائی علیه شیوهٔ تفکر حاکم برمی‌خاست ولی طنینی نداشت و نمی‌توانست داشته باشد. در زمانی که علوم طبیعی پیشرفت خود را آغاز کردند و با سرعت به پیش راندند، بویژه از زمانی که

علوم طبیعی ارتباط، وابستگی میان اشیاء و پدیده‌های طبیعت را به اثبات رسانیدند، از زمانی که با پیدایش مارکسیسم جامعه و تحولات آن صورت علم بخود گرفت، از زمانی که علوم در شناخت طبیعت و اجتماع به دستاوردهای عظیمی نائل آمدند و در نیمهٔ دوّم قرن حاضر گام‌های عظیم‌تری در شناخت طبیعت برداشته و برمیدارند، آری در چنین دورانی فلسفه، دیگر نمیتواند چشم بر این همه دستاوردها به‌بندد، جهان را در وراء علوم بنگرد و به شیوهٔ تخیلی تبیین کند و از آن بدتر بر اسلوب‌های علمی تحقیقاتِ علمی قلم بطلان بکشد، یا حقایق علمی را دگرگونه جلوه دهد.

فلسفهٔ مارکسیست یگانه فلسفه‌ای است که بار ایدآلیسم و متافیزیك را که مانع شناخت واقعی جهان است بزیر افکند، به ماتریالیسم خصلت دیالکتیکی داد و پراتیك اجتماعی و اهمیّت آن را در شناخت جهان مادّی گوشزد کرد. فلسفهٔ مارکسیست افزار شناخت و تغییر و دگرگونی طبیعت و جامعه است و در عین حال روشی است که این شناخت و دگرگونی را هدایت می‌کند. فلسفهٔ مارکسیست یگانه فلسفه‌ای است که در انطباق کامل با قوانین و دگرگونی‌های واقعیت خارجی و بازتاب آنها در مغز انسان است. طبیعت سنگ محك دیالکتیك مارکسیستی است. این گفته‌ها از تعصب بر نمی‌خیزد، از حقیقت می‌تراود، مارکسیسم حقیقت است و حقیقت را به تعصب نیازی نیست.

آیا دفاع از مارکسیسم - و بدیهی است که من مارکسیسم را به مارکس و انگلس محدود نمی‌کنم و تمام تکامل بعدی آن را توسط دانشمندانی انقلابی مانند لنین و مائوتسه‌دون و دیگران در نظر دارم - در شرایطی که موج تبلیغات علیه مارکسیسم و سوسیالیسم همه کس و همه چیز را با خود می‌برد، در زمانی که دموکراسی (بورژوائی) و آزادی انتخابات بصورت بتی درآمده که همه در پیشگاه آن به سجده افتاده‌اند، کاری عبث و بیهوده نیست؟ من بی‌درنگ و بدون ذره‌ای تزلزل به این سؤال پاسخ منفی می‌دهم، زیرا که مارکسیسم یك حقیقت علمی است و اگر امروز بدنبال خیانت رهبران بورژوازی اتحاد شوروی و چین، توانسته‌اند بر آن پرده سیاهی بکشند ولی دیری نمی‌پاید که این پردهٔ سیاه می‌پوسد و از پس آن چهرهٔ تابناك مارکسیسم و سوسیالیسم بدر خواهد آمد.

افزون بر آن سوسیالیسم بر واقعیت نظام سرمایه‌داری استوار است و تا چنین نظامی بر پا است، آموزش سوسیالیسم بر جا است. مارکسیسم میاموزد که اگرچه پیروزی نهائی از آن طبقهٔ کارگر و مبارزان کمونیست است ولی در مبارزه‌ای به این دشواری، به این بغرنجی نمیتوان از شکست در امان ماند. پیروزی و شکست یار و همراه یکدیگرند. درست است که مارکسیسم در گذشته، شکستی با این دامنه بخود ندیده است ولی چه باك! باید مبارزه را از سرگرفت و اگر لازم باشد از هیچ آغاز کرد. میگویند و ـ درست میگویند ـ که کمونیست‌ها همواره برخلاف جریان شنا می‌کنند. اینبار جریان سیل آسا همه چیز را با خود برد. اکنون کمونیست‌های واقعی باید این سیل بنیان‌کن را از سر بگذرانند و می‌گذرانند، مارکسیسم می‌آموزد که این سیل مهار خواهد شد گرچه برای مهار کردن آن تلاش فراوانی لازم است، این تلاش دیر یا زود به ثمر خواهد نشست چون تکامل جامعه در این جهت سیر میکند. شادی دشمنان دیری نخواهد پائید و اختر درخشان سوسیالیسم دوباره بر جهان پرتو خواهد افکند.

فروتن
اسفند ۱۳۶۸

موقعیت رئالیسم از چه قرار است و اساساً رئالیسم چیست؟

رئالیسم اسلامی

رئالیسم در معانی مختلفی بکار رفته است ولی اصولاً اموزش فلسفی کلیسا در قرون وسطیٰ است که بر سه اصل استوار است: نخست آنکه آنچه واقعیت دارد و "رئل" است، کلّ است، سپس، مفهوم کلّ و عام پیش از افراد و اشیاء وجود دارد و بالاخره کلّ دارای درجه واقعیتی برتر و بالاتر از اشیاء جداگانه است. اگر با کلمات دیگر مطلب را ادا کنیم، رئالیسم در مفهوم کل (عام) آن کلّی را می‌بیند که در خارج از شعور انسان و مستقل از آن امّا در عین حال قبل از تک‌تک افراد و اشیاء موجود است و این کلّ درواقع همان خداوند است. ادامه دهندگان آموزش کلیسا، برای مقابله با آموزش فلسفی بِرکِلْی (Berkely) اُسقف ایرلندی که در مبارزه با ماتریالیسم نوخاستهٔ قرن هیجدهم به نفی جهان خارج پرداخت، نام رئالیسم را همچنان حفظ کردند چون در اساس با گذشته اختلافی نداشتند و در عین‌حال میخواستند میان آموزش خود (رئالیسم) با آموزش بِرکِلْی (ایده‌آلیسم) خط فاصلی بکشند. امّا رئالیسم آنها درواقع چیزی جز ایدآلیسم نیست منتها نه از نوع ایدآلیسم. اگر بِرکِلْی واقعیت را چنانکه بعداً خواهد آمد، ساخته و آفریدهٔ حواس پنجگانهٔ انسان یعنی مرحلهٔ مقدماتی شعور می‌دانست، رئالیسم به واقعیتی خارج از ذهن و مستقل از آن معتقد است. معذالك این واقعیت آغاز و پایانش، مبدأ و هدفش خداوند است که همهٔ هستی از پیدا شده و تابع ارادهٔ او است.

اضافه کنیم که رئالیسم در عین‌حال آموزش فلسفی و تئوری شناخت آن گروه از فلاسفه است که نمی‌خواهند دربارهٔ مسئلهٔ اساسی فلسفه موضع‌گیری کنند، آنها وجود جهانی واقعی و خارج از ذهن را میپذیرند بدون آنکه دربارهٔ خصلت آن (مادّی یا ایده‌ای) سخنی بگویند. بهمین جهت رئالیسم یك آموزش ناروشن و گمراه‌کننده است چون جهان خارجی می‌تواند مادّی باشد یا ایده‌ای، آفریدهٔ آفریدگاری باشد یا اَزَلی و ابدی که خود مستقلاً برپا است.

رئالیسم اسلامی در خط اصلی و اساسی خود همان آموزش فلسفی کلیسا در شکل

نوین آنست، چون برای او آنچه واقعیت دارد و هست، کلّ است، عام است اگرچه خود صریح و روشن آنرا بیان نمی‌دارد و این کلّ پیش از تك‌تك افراد و اشیاء وجود دارد. رئالیسم‌اسلامی در عین‌حال جدیت فراوانی بخرج میدهد تا حساب خود را از ایدآلیسم جدا کند، از موضعگیری در قبال مسئلهٔ اساسی فلسفه نیز طفره می‌رود اگرچه با بیانات و توضیحاتی که میاورد درواقع موضع خود را مشخص میسازد.
سخن را از مرزبندی رئالیسم اسلامی با ایدآلیسم آغاز کنیم و نخست ببینیم ایدآلیسم از چه سرچشمه‌ای آب میخورد.
ایدآلیسم ضمن معرفت به جهان مادّی پدید می‌آید و بنابر این ریشه معرفتی دارد. در روند شناخت جهان مادّی است که ایدآلیسم بروز می‌کند. روند شناخت جهان مادّی دارای دو مرحلهٔ مشخص و از لحاظ کیفی متفاوت است؛ نخست حسّی که در آن انسان به کمك حواس پنجگانهٔ خود اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی را درك می‌کند. خود این مرحله دارای سه پلکان است که پلکان احساس اساس آنرا تشکیل میدهد.

احساس بدین معنیٰ است که انسان با یکی از حواس خود مثلاً بویائی بوی چیزی را درك می‌کند یا بکمك ذائقه طعم چیزی را درمیابد، یا بکمك شنوائی صدا را میشناسد یا با حس بینائی به خواص مختلفی از شیئی (رنگ، شکل و غیره) معرفت پیدا میکند. هر شیئی از آنجا که برروی یك یا چند حس از حواس پنجگانه تأثیر میگذارد، انسان از شیئی فقط یك احساس ندارد بلکه احساس‌های مختلفی پیدا میکند. وقتی سیبی در برابر انسان است، با حس باصره شکل و رنگ آن احساس میشود، ذائقه مزهٔ آنرا میچشد، شامه بوی آنرا میشناسد، لامسه از سختی یا نرمی و صافی آن اطلاع میدهد و درواقع مجموع این احساس‌ها بما امکان میدهد که سیب را **ادراك** کنیم که پلکانی بالاتر از احساس است. احساس آن شناختی است که ما بوسیلهٔ هر یك از حواس داریم و ادراك آن شناختی که بوسیلهٔ مجموعهٔ حواس، پلکان سوّم **تصوّر** است یعنی پس از آنکه سیب از دسترس حواس ما دور شد و لذا دیگر احساس در میان نیست انسان می‌تواند بی‌واسطه حواس پنجگانه، سیب را تصوّر کند. احساس، ادراك و تصوّر سه پلکان معرفت حسّی است.

پس از **مرحلۀ حسّی، مرحلۀ تعقّلیِ** شناخت فرامیرسد. **مرحلۀ** حسّی لازمۀ گذار به مرحلۀ تعقّلی است. در این مرحله است که فعّالیت مغزی انسان ابتدا مفاهیم ساده و علمی (مفهوم درخت، انسان، اتم، رنگ، گل و غیره) را می‌سازد و سپس بکمك مفاهیم، فکر و شعور تاکاملترین درجۀ آن بمنصه ظهور می‌رسد. در مرحلۀ تعقّلی، شناخت، انسان به انتزاع و تعمیم و یك سلسله عملیات ذهنی دیگر می‌پردازد که شناخت انسان را از جهان مادّی عمق و دامنۀ بیشتری میبخشد.

چنین است بطور اجمال روند شناخت جهان مادّی. ایدآلیسم درست از همین پروسۀ شناخت بیرون میاید. ایدآلیسم **ذهنی** شناخت را بمرحلۀ حسّی و بخصوص به احساس محدود میکند و همۀ اشیاء و پدیده‌های طبیعت را مصنوع احساس میداند. ایدآلیسم ذهنی احساس‌های فرد را یگانه واقعیّت میپندارد و بر آن است که همه چیز در جهان "ترکیب" احساس‌ها است. سیب چیزی جز شکل و رنگ و بو و طعم نیست یعنی چیزی جز محتوای ذهن و محتوای احساس نمی‌باشد. آنچه که واقعیت دارد احساس‌های انسان است و سخن از چیزی در ورای احساس‌ها گویا رها کردن عرصۀ واقعیات، رها کردن عرصۀ تجربه است. ایدآلیسمِ ذهنی سرانجام به این نتیجه میرسد که انسان فقط احساس‌های خود را میشناسد و بس و از آن نباید فراتر رود. ایدآلیسم ذهنی واقعیت احساس‌ها را می‌پذیرد و در وراء آن جهان مادّی را نفی میکند. بِرکِلی پایه گذار این ایدآلیسم در قرون جدید است و هدفش از این مسلك مبارزه با ماتریالیسم دوران جدید است. او میگوید:

> "من بهیچوجه تردید ندارم که چیزهائی که ما با دیدگان خود می‌بینیم و با دست‌های خود لمس می‌کنیم وجود دارند و واقعاً هم وجود دارند. یگانه چیزی که من مورد اعتراض قرار می‌دهم آن چیزی است که فلاسفه به آن ماده یا جوهر میگویند"

این بدان معنیٰ است که ایدآلیسم ذهنی واقعیت چیزها را به این معنیٰ میفهمد که در احساس‌ها وجود دارند. اگر احساس من نباشد جهان مادّی هم نیست. ایدآلیسم ذهنی، احساس را واقعیت میپندارد و جهان مادّی را ساخته و پرداختۀ احساس. در این ایدآلیسم احساس و جهان مادّی دو واقعیت جداگانه نمی‌باشند. جهان مادّی

همان احساس است.
اگر ایدآلیسم ذهنی پروسه شناخت را در مرحلهٔ حسّی بویژه ادراك می‌خشکاند، ایدآلیسم عینی از آن فراتر میرود و وارد مرحلهٔ تعقّلی میشود و به ایده و شعور و اراده و عقل می‌پردازد. امّا همین شعور را بمثابه یك کلّ یا جزئی از آن را مانند ایده، اراده، عقل و غیره از پایگاه اصلی خود که مغز انسان است جدا میکند، آنرا مطلق میسازد، به آن واقعیت و عینیت میبخشد و آنرا آفرینندهٔ جهان مادّی می‌انگارد، بدین ترتیب ایدآلیسم عینی واقعیت خارج از ذهن را انکار نمی‌کند منتها آنرا ساخته و پرداختهٔ شعور، ایده و اراده می‌شمارد. "اصول فلسفه و روش رئالیسم" خود به این مطلب واقف است و در توضیح ایدآلیسم مینویسد:

"اوّل کسی که در اصطلاحات فلسفی این کلمه (ایدآلیسم) را بکاربرد افلاطون است."

"افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده، یك وجود مجرد عقلانی که افراد محسوسهٔ آن نوع، پرتو او و او نمونهٔ کامل آن افراد است، قائل است و او را "ایده" که مترجمین دورهٔ اسلامی "مُثُلْ" ترجمه کرده‌اند میخواند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست بلکه وجود آنها را متغیر، جزئی و فانی میداند. برخلاف ایده یا مثال که بعقیدهٔ وی دارای وجودلایتغیر، کلّی و باقی است." (جلد ۱، ص. ۵۵)

افلاطون که خود کلمهٔ ایدآلیسم را بکاربرده به وجودهای مجرد عقلانی، به "ایده‌ها" (مُثُلْ) که گویا واقعیت عینی دارند و لایتغیر و جاودانی‌اند معتقد است. این "ایده‌ها" فقط محتوای ذهن نمی‌باشند بلکه در خارج از ذهن، در "دنیای ایده‌ها" جای دارند و اشیاء و انواع، پرتو، تجسم و آفریده آنهایند.

هگل، فیلسوف بزرگ آلمانی، فکر و ایده راکه ثمرهٔ شناخت دنیای خارج است از انسان منفك میسازد و به آن تحت نام "ایدهٔ مطلق" واقعیت و عینیّت میبخشد. این "ایدهٔ مطلق" بنابر هگل، از پایگاه و مقّر اصلی خود به راه میافتد و بتدریج خود را "نفی" میکند، از خود بیگانه می‌شود و در جریان "از خود بیگانه شدن" متدرجاً تمام صورت‌های واقعیت یعنی طبیعت و تاریخ رابوجود میاورد.

فلاسفه‌ای مانند شوپن‌هاور و برخی دیگر "اراده" را علّت اوّلیه جهان و پایه تمام هستی میشمارند. بدین تریتب تمام مکاتب فلسفی که به ایدآلیسم عینی تعلق دارند شعور را که خاصیت سیستم عالی عصبی در انسان است از پایه خود جدا میکنند، همه یا جزئی از آن را بصورت موجودی مستقل (عقل کلّ، ارادهٔ کلّ، ایدهٔ مطلق، دنیای مثل) درمی‌آورند، مطلق می‌کنند و آفرینندهٔ جهان مادّی محسوب میدارند. چنانکه می‌بینیم ایدآلیسم حتماً و در هر حال بمعنیٰ نفی واقعیت خارج نیست. البته نوعی از ایدآلیسم دارای چنین خصوصیتی است و واقعیت خارج را جز محتوای ذهن نمیداند و در نتیجه به وجود دنیائی خارج از ذهن و اشیاء و پدیده‌های آن معتقد نیست. امّا ایدآلیست‌های عینی وجود طبیعت، وجود جهان خارج از ذهن و مستقل از انسان را نفی نمی‌کنند، نظام و انتظام معین و حتیٰ برخی قانونمندی‌های عینی را میپذیرند، معذالك ایدآلیست‌اند زیرا که طبیعت را مستقل از ایده و شعور و عقل نمیدانند و منبع جهان مادّی و قانونمندی‌های آن را نه در خود طبیعت که در نیروئی غیر مادّی در عقل کلّ، ارادهٔ مطلق و ایدهٔ مطلق میپندارند. توضیحات بالا حاکی از آنست که ایدآلیسم اعم از ذهنی یا عینی، از میان ایده و مادّه، فکر و طبیعت، شعور و جهان مادّی، ایده فکر و شعور را مقدم و اصل میداند و ماده، طبیعت و جهان مادّی را وابسته به آن و مشتق از آن. برای ایدآلیسم ذهنی، احساس، آفرینندهٔ مادّه و طبیعت است و برای ایدآلیسم عینی اندیشه، شعور و عقل البته بصورت مطلق. برای ایدآلیسم ذهنی واقعیت وابسته به احساس است و برای ایدآلیسم عینی وابسته به شعور و احساس، چنانکه گفته شد، چیزی جز مرحلهٔ مقدماتی شعور نیست. در اینجا است که صحت معیار شناخت ایدآلیسم، از هر نوع که باشد و به هر مکتب که تعلق داشته باشد، بخوبی نمایان است و این معیار همان است که در فلسفهٔ مارکسیست تحت عنوان رابطهٔ مادّه با ایده بمثابه مسئلهٔ اساسی فلسفه طرح می‌شود.

آن آموزش فلسفی که مادّه، طبیعت و واقعیت عینی را بر ایده مقدم و ایده را زائیدهٔ ماده میشناسد به مکاتب مختلف ماتریالیسم تعلق دارد و آن آموزش فلسفی که ایده و شعور را بهر عنوان و نامی که خوانده شود آفرینندهٔ جهان مادّی و طبیعت

می‌انگارد مکاتب مختلف ایدآلیسم را در بر میگیرد.

آن آموزش فلسفی که برای جهان مادّی منشاء و مبدائی نمی‌شناسد و آنرا ازلی و ابدی می‌شمارد و تمام حوادثی راکه در آن میگذرد نتیجهٔ قانونمندیها و اصل علّیت می‌داند بدون آنکه نیروئی خارج از آن در آن مداخله داشته باشد آموزش ماتریالیستی است و آن آموزش فلسفی که بنوعی آفرینش معتقد است و نظام و انتظام این جهان را پرتوی از نیروی ماوراء طبیعی بحساب میاورد آموزش ایدآلیستی است.

فقدان معیار تشخیص ایدآلیسم در نزد رئالیسم موجب میشود که دو فیلسوف، دو "علاّمه" که به‌اتفاق "اصول فلسفه و روش رئالیسم" را تدوین کرده‌اند بر سر آموزش فلسفی شوپن‌هاور با یکدیگر اختلاف‌نظر پیداکنند. در حالیکه نویسندهٔ اصلی، این فیلسوف آلمانی را صریحاً در کنار بِرکِلی در زمرهٔ ایدآلیست‌ها و سوفیست‌ها می‌گذارد، حاشیه‌نویس تکلیفش را نمی‌داند و مینویسد:

> "بنابر این شوپن‌هاور هر چند معلومات جهان را بی‌حقیقت می‌داند(؟) و از این جهت ایدآلیست خوانده میشود امّا به یك جهان‌حقیقی قائل است که ماوراء جهان معلومات است و آن جهان بوسیلهٔ حسّ و شعور و عقل دریافته نمیشود و آن جهان اراده است و از این جهت می‌توان وی را رئالیست خواند" (جلد ۱، ص. ۵۹، ۶۰)

نویسندهٔ این سطور توضیح نمی‌دهد که چگونه یك فیلسوف هم می‌تواند ایدآلیست باشد و هم رئالیست. اگر ایدآلیسم و رئالیسم آنطور که "اصول فلسفه" مدعی است در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و یکدیگر را نفی می‌کنند و اگر ایدآلیسم بمعنئ نفی واقعیت است و رئالیسم واقعیت عینی را می‌پذیرد، پس شوپن‌هاور چگونه ممکن است در عین حال نمایندهٔ این آموزش فلسفی متضاد و متناقض باشد. اگر در نزد این دو آیت‌الله تمیز رئالیسم امکان‌پذیر نیست لابد باید یك جای تعریف ایدآلیسم معیوب و نارسا باشد. درواقع هم تعریف "اصول فلسفه" از ایدآلیسم چنانکه در فوق آمد معیوب است و این "فیلسوفان علاّمه" به این مطلب نینیدیشده‌اند. واقعیت اینست که شوپن‌هاور پیرو ایدآلیسم است، ایدآلیسم عینی که رئالیسم نوعی از آنست.

رئالیسم یعنی آن جریان فلسفی که مدعی است نه ماتریالیسم است و نه ایدآلیسم، هم علیه ماتریالیسم موضع میگیرد و هم علیه ایدآلیسم، درواقع نوعی از ایدآلیسم عینی است. بنابر رئالیسم واقعیتی مستقل از شعور انسان وجود دارد، امّا نه مستقل از شعور و عقل و اراده، نه مستقل از آفریدگاری که همهٔ هستی از او پیدا شده و با عقل و ارادهٔ او نظام و انتظام یافته است. این واقعیت عینی مستقل از شعور انسان، در آخرین تحلیل محصول شعور است منتها شعوری مطلق و در سر حدّ کمال که خود انتزاع است.

رئالیسم اسلامی نیز چیزی جز این نیست. مرزبندی رئالیسم اسلامی با ایدآلیسم ذهنی است و نه با ایدآلیسم، رئالیسم اسلامی نوعی ایدآلیسم عینی است که چهرهٔ ایدآلیستی خود را در پشت کلمهٔ رئالیسم می‌پوشاند. وانگهی رئالیسم اسلامی آنقدر علیه ایدآلیسم مبارزه نمی‌کند که علیه ماتریالیسم مارکسیست. اتّحاد نامقدس مذهب و ایدآلیسم (و از آنجمله رئالیسم) علیه مارکسیسم، مورد حمایت و پشتیبانی طبقات حاکمهٔ ستمگر و استثمارگر است. منافع این طبقات در تمام زمینه‌ها، در مبارزه با ماتریالیسم مارکسیست است و لذا از هر آموزشی که با مارکسیسم از در مقابله برآید حمایت می‌کند. ریشهٔ **اجتماعی** ایدآلیسم در تمام انواع و مکاتب آن در اینست که بورژوازی در پشت سر آن ایستاده و در حفظ و بسط آن کوشا است.

حال ببینیم "اصول فلسفه" ایدآلیسم و رئالیسم را چگونه تعریف میکند:

> "رئالیسم...از کلمهٔ "رئل" که بمعنای واقع است مشتق شده"،
> "رئالیسم...یعنی اصالت واقعیت خارجی و در این معنیٰ رئالیسم فقط در مقابل ایدآلیسم که بمعنای اصالت ذهن یا تصوّر است قرار میگیرد"
> (جلد ۱، ص. ۵۷ ، ۵۸)

بنابر این تعریف رئالیسم، یعنی "اصالت [۱] واقعیت خارجی" یعنی اینکه در خارج از ما "واقعیتی هست"، امّا این واقعیت چیست؟

چیزهائی که ما در پیرامون خود با آنها سر و کار داریم یا مادّی‌اند یا ایده‌ای، شِقّ سومی ندارد، "واقعیت" رئالیسم به‌کدامیك از این دو تعلق می‌گیرد؟ اشیاء موجود در طبیعت مانند کوه، سنگ، حیوان، نبات، آب، دریا همه واقعیت دارند. اینها

مادّی‌اند یا ایده‌ای؟ امّا مذهب، فلسفه و هنر نیز واقعیت دارند. اینها را باید مادّی بحساب آورد یا ایده‌ای؟ رئالیسم اسلامی به این سؤال پاسخی نمی‌دهد و آنرا در پرده می‌گذارد تا خود را از چنگ ماتریالیسم و ایدآلیسم برکنار نگاه دارد.(۲) امّا اگر به بحث رئالیسم اسلامی دربارهٔ "واقعیت" و "هستی" توجّه شود، آنگاه ماهیّت و سرشت رئالیسم اسلامی معلوم خواهد گشت.

برای رئالیسم اسلامی هر شیئی در طبیعت دارای خصلت دوگانه است یا بگفتهٔ "اصول فلسفه":

> "ما در اشیاء همواره دو معنیٰ تشخیص می‌دهیم؛ یکی هستی و دیگری چیستی. مثلاً می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست. امّا عدد یك چیستی و یك ماهیّت دارد و انسان ماهیّت و چیستی دیگر"
>
> ("علوم اسلامی"،مطهری، ص. ۱٦٦)

بدین‌ترتیب هر شیئی از یك سو هست صرفنظر از اینکه چیست و از سوی دیگر دارای ماهیّت و چیستی است که بر اساس آن اشیاء از یکدیگر متمایز میگردند. واقعیّت و هستی برای همهٔ اشیاء طبیعت یکسان است و وجه مشترك میان تمام اشیاء است، در حالیکه ماهیّت (چیستی) از یك شیئی به شیئی دیگر فرق می‌کند. حال که دانستیم از هر شیئی دو مفهوم به ذهن متبادر میشود باید دید که از این دو (وجود و ماهیّت) کدام یك عینی و اصیل است و کدام یك ذهنی و "اعتباری".

> "هریك از وجود یا ماهیّت راکه ما اعتباری بدانیم به هیچوجه برای او جنبهٔ عینی و خارجی قائل نیستیم نه بعنوان اصل و اساس بودن و نه بعنوان فرع و نتیجهٔ بودن" (جلد ۳، مطهری، ص. ۴۰)

در پاسخ این سؤال که از دو مفهوم هستی و چیستی (وجود و ماهیت) کدام عینی است، توضیح چنین است:

> "اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی او است و ماهیّت وی پنداری است یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دارد یعنی عین واقعیت بوده و همهٔ مهیّات با وی، واقعیت‌دار و بی‌وی (بخودی خود) پنداری و اعتباری می‌باشند. بلکه این ماهیات تنها جلوه

و نمودهائی هستند که واقعیت‌های خارجی آنها را در ذهن و ادراك ما بوجود می‌آورند وگرنه در خارج از ادراك نمی‌توانند از وجود جدا شده و بوجهی مستقل شوند." (همانجا، ص. ۴۱ - ۳۹)

بدینسان برای رئالیسم اسلامی آنچه که در خارج از ذهن واقعیت دارد وجود و هستی است و نه اشیاء و پدیده‌ها. این وجود و هستی است که به اشیاء حیات میبخشد. این وجود و هستی است که ماهیت‌ها را از "کتم عدم"، از "پردهٔ ابهام و ظلمت نیستی ظاهر" می‌کند. ماهیت تا زمانی که لباس وجود در بر نکرده پنداری بیش نیست و همینکه به لباس وجود ملبّس شد آنگاه "در نظر ما ظاهر می‌شود. اشیاء و پدیده‌ها خود واقعیت ندارند و تنها جلوه‌ها و نمودهائی هستند که واقعیت خارجی آنها را در ذهن و ادراك ما بوجود میاورد".

"در هر یك از آنها (اشیاء و پدیده‌ها) وجود خارجی به یك چیز تعلق گرفته و در هر مورد یك چیز است که ملبس به لباس وجود شده و بعبارت دیگر برای ذهن ما چنین نمودار می‌شود که در هر یك از این موارد، وجود، یك چیز معین را از کتم عدم خارج و از پردهٔ ابهام و ظلمت نیستی ظاهر کرده" است.

بنابر این آموزش، این انسان نیست که در خارج از ما واقعیت دارد و ما از بررسی آن "انسان بودن" را بیرون می‌کشیم برعکس، این "انسان بودن" است که وقتی موجود شود انسان را بوجود میاورد.

"پس وجود است که عین واقعی بودن و عینیت است، تشکیل دهندهٔ عالم خارج و عین است، امّا ماهیّت یك قالب ذهنی است برای وجود که ذهن روی خاصیت مخصوص خود، در اثر ارتباط با واقعیت خارجی آن قالب را تهیّه میکند." (همانجا، ص. ۴۷)

واضح است که واقعیت خارجی که رئالیسم اسلامی از آن سخن می‌گوید وجود و هستی است و ماهیت‌ها و چیستی‌ها (اشیاء و پدیده‌ها) قالب‌های ذهنی‌اند، قالب‌هائی که ذهن در اثر ارتباط با "وجود" آنها را تهیّه میکند.

همین نویسنده در کتاب خود تحت عنوان "علوم اسلامی" در آنجا که از عینی و

ذهنی صحبت بمیان میاورد "هستی عینی" را چنین تعریف میکند:

"هستی عینی یعنی هستی خارجی که مستقل از ذهن و مستقل از ذهن ما وجود دارند. ذهن ما خواه آنها را تصوّر بکند و خواه تصوّر نکند، خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم، کوه و دریا و صحرا وجود دارند." (همانجا، ص. ۱۶۹)

نویسندهٔ کتاب گویا فراموش کرده که در آثار قبلی خود چه نوشته است. تناقض این نظر با آنچه که در فوق آمد آشکار است. بنابر این تعریف، کوه و دریا و صحرا ماهیت‌هائی میباشند که در خارج ذهن انسان و مستقل از آن وجود دارند و اگر چنین است چگونه میتوان در عین حال آنها را "قالب‌های ذهنی" نامید که "ذهن آنها را تهیّه میکند"؟ وانگهی کوه و دریا و صحرا و هر ماهیّت دیگر پیش از آنکه انسانی باشد و ذهنی، وجود داشته‌اند و برای وجود نیازی به انسان و ذهن او ندارند. اگر این درست است که ماهیّت‌ها قالب‌های ذهنی‌اند آنگاه باید این نتیجه راگرفت که کوه و دریا و صحرا پیش از پیدایش انسان و ذهن او وجود نداشته‌اند و آنگاه این سخن که "خواه ما و ذهن ما وجود داشته باشیم و خواه وجود نداشته باشیم کوه و دریا و صحرا وجود دارند" چه معنی میدهد؟

بهرحال بنابر رئالیسم اسلامی آنچه در خارج از ما عینیت و واقعیت دارد، آنچه "تشکیل دهندهٔ خارج و عالم عین است" هستی است، وجود است.

هستی چیست؟ هستی، وجود یك مفهوم ذهنی است یکی از مقولات فلسفی است. این مفهوم مانند هر مفهوم و مقولهٔ فلسفی یا علمی دیگر از عالم خارج اقتباس می‌شود. در خارج از ذهن، اشیاء و پدیده‌های گوناگون و متنوعی هستند که هیچ وجه شباهتی با یکدیگر ندارند و با صفات متعددی از یکدیگر متمایز می‌گردند مانند سنگ، درخت، آب، آهن. معذالك یك مقایسهٔ ساده معلوم می‌دارد که آنها در یك چیز با هم مشترك‌اند و آنهم اینست که همه صرفنظر از صفات و وجوهی که آنها را از هم جدا می‌کند، صرفنظر از تعیّن خود، "وجود دارند. "هستی" و "وجود" وجه مشترك تمام اشیاء و پدیده‌های جهان خارج است. ذهن انسان با مقایسهٔ این اشیاء وجه مشترك آنها را بیرون میکشد و از آن مفهوم یا مقولهٔ "هستی" میسازد. مقولهٔ

هستی محصول فعّالیت ذهن است، ذهنی است، انتزاع است. رئالیسم اسلامی این مقولهٔ ذهنی را از جایگاه اصلی آن که مغز انسان است جدا می‌کند، مطلق میکند، به آن عینیت و واقعیت می‌بخشد و آنرا آفرینندهٔ همهٔ اشیاء و پدیده‌ها و همهٔ ماهیت‌ها بحساب می‌گذارد و برعکس اشیاء و پدیده‌ها راکه عینیّت و واقعیّت دارند قالب‌های ذهنی می‌شمارد. آیا این فکر وارونه نیست و نباید در آن سر را بجای پا و پا را بجای سر قرار داد؟ نویسندهٔ "اصول فلسفه" با اینکه هستی را "مشترك فیه همهٔ امور" میداند و این خود میرساند که مقولهٔ هستی وجه اشتراك همهٔ اشیاء و پدیده‌ها است یا به بیان دیگر هستی از چیستی‌ها برمیخیزد معذالك جریان را وارونه میکند و هستی را واقعیّت عینی مینمایاند که همهٔ چیستی‌ها از آن برمیخیزند. نویسنده بر آن است که مفهوم "وجود" از واقعیّت‌های خارج "انتزاع" میشود و "انتزاع یك عمل خاص ذهنی است" (جلد ۲، ص. ۴۲). امّا او به این انتزاع که محصول ذهن است عینیّت میدهد و مینویسد: "اصالت در خارج، از آن هستی بوده و مهیات پنداری و اعتباری‌اند". آیا ایدآلیسم جز این میگوید؟ برای رئالیسم اسلامی واقعیت خارج یك واقعیت ایده‌ای، یك مفهوم عام است که بهر یك از اشیاء و پدیده‌های طبیعت جامهٔ خاص او را میپوشاند و آنرا از کتم عدم بوجود میاورد. در اینجا نیز جهان خارجی مانند ایدآلیسم ذهنی زائیدهٔ ذهن است با این تفاوت که ایدآلیسم ذهنی جهان مادّی را زائیدهٔ احساس میداند و رئالیسم در روند شناخت از احساس فراتر میرود و بمرحلهٔ تعقّلی میرسد و پس از آنکه مقولهٔ هستی را از دنیای خارج نتیجه میگیرد، آنرا بیك جوهر مستقل مبدل میسازد که گویا عینی است و پیش از شناخت و مستقل از آن وجود دارد. و از آن مهمتر اینکه شناخت آن از حیطهٔ توانائی انسان بیرون است:

"ما بهیچ وسیله‌ای واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم" (جلد ۳، ص.۴۷)

در جلد ۵ "اصول فلسفه" که سالها نگارش و انتشار آن معطل می‌ماند، "هستی" راکه بازهم تکرار میکنیم یك مقولهٔ فلسفی است چنین توصیف میکند:

"هستی که خود حقیقت است عین بزرگی، جلال، عظمت، کمال، وجوب و استقلال است زیرا همهٔ اینها امور واقعی و حقیقی میباشند و

اگر عین هستی نباشند یا از سنخ نیستی‌اند پس واقعی نیستند و یا از سنخ ماهیات میباشند که باز هم اعتباری و غیر واقعی خواهند بود. پس وقتی خود هستی را با دیدهٔ عقل درمیابیم به چیزی جز ذات واجب‌الوجود نمیرسیم". (ص. ۱۲۶)

بدین ترتیب مقولهٔ عام هستی که "وجوه مشترك" همهٔ ماهیات است، مطلق میشود، از پایگاه اصلی خود دور میافتد، خصلت عینی میابد و بصورت واجب‌الوجودی در ماوراء جهان جلوه‌گر می‌شود که آفرینندهٔ کائنات است. جالب است که با آنکه واقعیت هستی را "بهیچ وسیله‌ای" نمیتوان شناخت، به آنهم، اوصافی مانند جلال و کمال و استقلال و عظمت نسبت داده میشود! خصلتِ ایدآلیستیِ رئالیسم اسلامی و رابطهٔ ایدآلیسم با مذهب از سراپای این آموزش فلسفی نمایان است. چه فرق است میان ایدآلیسم هگل که در آن "ایدهٔ مطلق" خالق طبیعت و تاریخ است با رئالیسم اسلامی که "هستی" آفرینندهٔ جهان مادّی است؟ "ایدهٔ مطلق" و "هستی" در ظاهر با یکدیگر متفاوت‌اند ولی در ماهیت امر تفاوتی میان آنها نیست چون هر دو شعور مطلق‌اند و درست همین شعور مطلق است که در نزد هر دو آموزش فلسفی آفرینندهٔ جهان مادّی است. مذهب در ماهیّت خود همان ایدآلیسم است منتها در بیان و شیوهٔ طرح مسائل و مواضع فرعی دیگر با آن فرق میکند.

اضافه کنیم که واژهٔ "اصالت" اگر چه در حرف بمعنیٰ عینیت بکار رفته ولی درواقع معنیٰ اصل بودن، بنیاد بودن از آن مستفاد می‌شود و در این حال تقدم ایده بر ماده ("هستی" بر طبیعت) بمعنی موضع‌گیری ایدآلیستی در مورد مسئلهٔ اساسی فلسفه از لابلای رئالیسم اسلامی آشکار است.

بهرحال آنچه برای رئالیسم اسلامی واقعیت خارج است "وجود" است و امّا نه به آن معنیٰ و مفهومی که همه از آن میفهمند، یعنی اشیاء و پدیده‌های خارج، بلکه "وجود" بمثابه "وجود" و "هستی" بمثابه "هستی" و فلسفهٔ اسلامی نیز علم به وجود و هستی است. مطهری در کتاب "علوم اسلامی" موضع فلسفهٔ اسلامی را با صراحت و روشنی بیشتری بیان میکند:

"فلسفه در اصطلاح غیر رایج نام فلسفه اولیٰ است و آن علمی است که

درباره‌ٔ کلّی‌ترین مسائل هستی که مربوط بهیچ موضوع خاص نیست و به همهٔ موضوعات هم مربوط است بحث میکند، علمی است که همهٔ هستی را بعنوان موضوع واحد مورد مطالعه قرار میدهد" (ص. ۱۳۲)

و اگر به این گفتهٔ "اصول فلسفه" باور کنیم که "ما بهیچ وسیله واقعیت هستی را نمیتوانیم بشناسیم" آنگاه باید گفت که فلسفهٔ اسلامی علم به آن چیزی است که علم به آن هرگز دست نمی‌دهد و بهیچ وسیله‌ای شناخت آن امکان‌پذیر نیست. بدیهی است رفتن بدنبال علمی که از پیش دسترسی به آن در توانائی نیست کاری عبث و بیهوده است و هیچکس بخود چنین زحمتی را روا نمی‌دارد بویژه آن نیروهائی که خواستار حقیقت‌اند و در علم به "هستی" جز تخیلات چیز دیگری نمی‌یابند که آنهم با کلمات و عباراتی بیان می‌شود که جز برای "احباب" مفهوم نمی‌افتد. نویسندگان "اصول فلسفه" در جلد ۵ در مورد فلسفهٔ الهی این گونه اظهارنظر میکنند:

"بدون شك معانی و مفاهیم حکمت الهی آنگاه که بخواهد در سطح تعلقات فلسفی ظاهر گردد یك ظرفیت و گنجایش فکری خاصی را ایجاب میکند که با ظرفیّت ادبی یا فنی یا طبیعی یا ریاضی کاملاً متفاوت است، یعنی ذهن باید در یك بُعد و جهت خاص وسعت یابد تا ظرفیّت اینگونه اندیشه‌ها را پیدا کند." (ص. ۳۶ - ۳۵)

چنین "ظرفیّت وگنجایش فکری" را در کمترین کسی میتوان سراغ گرفت. در دنیای امروز کسی را نمی‌توان یافت که فکر خود را در یك بُعد و در یك جهت خاص بکار اندازد. هرکس میکوشد مسائل را در ابعاد مختلف و همه‌جانبه بنگرد و راه صحیح هم همین است چون بررسی همه‌جانبه و در ابعاد مختلف یگانه راه دست‌یافتن به حقیقت است. امّا حکمت الهی بشما میگوید که به فکر خود یك بُعد و یك جهت بدهید و آنچنان در این راه مصرانه پیش‌روید تا سرتان به "سنگ لحد" بخورد و تازه بفهمید که سراسر عمر در "جهل مرکب" دست و پازده‌اید. و آنوقت با این "اصول فلسفه" و با این شیوهٔ تفکر است که میخواهند جوانان را به "جهان‌بینی توحیدی" جلب نمایند و رقیب مارکسیسم را از میدان بدر کنند!

فلسفهٔ مارکسیست

فلسفهٔ مارکسیست نه فلسفهٔ "احباب" است و نه به مشتاقان فراگرفتن آن توصیه میکند که شعور خود را به یك جهت خاص و به یك بُعد محدود سازند. برعکس آنها را ترغیب میکند که به مسائل تا آنجاکه مقدور است بطور همه‌جانبه و در تمام ابعاد بیندیشند. تنها از این راه میتوان هرچه بیشتر به حقیقت نزدیك شد، هرچه بیشتر به موفقیت دست یافت.

فلسفهٔ مارکسیست عالی‌ترین شکل تکامل فلسفه است که بر اثر مبارزهٔ طولانی جهان‌بینی‌های متضاد شکل گرفته است و در پیدایش آن نه تنها مکاتب مختلف ماتریالیسم که مکاتب مختلف ایدآلیسم نیز نقش خود را ایفا کرده‌اند. فلسفهٔ مارکسیست وارث همهٔ دستاوردهای مثبت و مترقی فلسفه طیّ هزاران سال تاریخ فلسفه است.

گاه فلسفهٔ مارکسیست را مورد نکوهش قرار میدهند که گویا خود جهت خاصی دارد، تمام طبقات و اقشار اجتماعی را از زیاد می‌برد و فقط طبقهٔ کارگر را در مرکز دید خود قرار میدهد و دفاع بیچون و چرا از منافع و آرمان‌های طبقهٔ کارگر را برعهده می‌گیرد. آری، فلسفهٔ مارکسیست درست بهمین جهت عالیترین شکل تکامل فلسفه است که فلسفهٔ پرولتاریا، این انقلابی‌ترین و پیشروترین طبقهٔ اجتماع کنونی است. اینکه مارکسیسم و فلسفهٔ آن بر طبقهٔ کارگر تکیه میزند خود از بررسی دقیق و همه‌جانبهٔ سرمایه‌داری برخاسته که آخرین شکل نظام استثماری است. این جامعه ناگزیر جای خود را به جامعه‌ای خواهد داد که در آن بتدریج طبقات رو به زوال خواهند رفت؛ جامعه‌ای بی‌طبقه، بری از استثمار و ستم ملّی و طبقاتی بر سراسر گیتی مستقر خواهد گردید و راه را برای آزادی بیش از پیش انسان از قیود طبیعت و اجتماع خواهد گشود. استقرار چنین‌جامعه‌ای محصول خیالبافی نیست. بلکه از قانونمندی‌های حاکم بر جامعه سرمایه‌داری برمیخیزد، گریزی هم بر آن نیست. در خلال جنگ جهانی اوّل استقرار چنین جامعه‌ای آغاز گردید و پس از پایان جنگ جهانی دوّم دامنهٔ آن تا آنجا توسعه یافت که در حدود یك‌سوّم تمام بشریت را دربرگرفت. متأسفانه این دستاورد انقلابی عظیم پرولتاریا دیری نپائید و

بر اثر مبارزهٔ حادّ طبقاتی و فقدان تجربهٔ کافی پرولتاریا در پیشبرد مقاصد و اهداف انقلاب بر باد رفت. امّا پرولتاریا بار دیگر مبارزه را از سر میگیرد و بدون شك بار دیگر راه جامعهٔ بی‌طبقه را خواهد پیمود. بدینسان فلسفهٔ پرولتاریا سرشار از خوش‌بینی و بشر دوستی است و این یکی از خصوصیات این فلسفه است که آنرا از فلسفه‌های دیگر متمایز میسازد. تکامل پرولتاریا، رشد و تکامل مبارزهٔ طبقاتی او در جهت تکامل جامعه، در جهت نیل جامعه به مرحلهٔ عالیتری است. آیندهٔ پرولتاریا همان آینده‌ای است که قوانین جامعهٔ سرمایه‌داری پیش‌بینی میکند. پرولتاریا و مبارزهٔ طبقاتی او پایه و اساس حرکت بسوی چنین آینده‌ای است. فلسفهٔ مارکسیست فلسفهٔ پرولتاریاست برای آنکه پرولتاریا آیندهٔ بشریّت است، آینده‌ای درخشان و تابناك. پرولتاریا رُکن اساسی استقرار جامعهٔ فارغ از کلّیه مفاسد و پلیدی‌ها است. آیا مارکسیسم حق ندارد برای رسیدن به چنین آینده‌ای پرولتاریا را در مرکز دید خود قرار دهد؟

فلسفهٔ مارکسیست خصلت طبقاتی خود را نمی‌پوشاند، با صراحت جنبهٔ طبقاتی خود را اعلام می‌دارد و با پیگیری آنرا دنبال میکند. اصولاً فلسفه یکی از اشکال شعور اجتماعی است که جنبهٔ طبقاتی دارد و عمیقاً با منافع و اهداف طبقاتی در پیوند است. فلسفهٔ پرولتاریا و دفاع پیگیر از آن در راستای تکامل و پیشرفت جامعه است و در نهایت بمعنیٰ آزاد کردن توده‌های زحمتکش و بشریت مترقی از نیروهای اهریمنی طبیعت و اجتماع است. چرا باید بر چنین خصلتی، بر چنین مبارزه‌ای سرپوش گذاشت؟ فلسفهٔ بورژوازی یا بهتر بگوئیم گرایش‌های فلسفی بورژوازی در اندیشهٔ حفظ وضع موجود و جلوگیری از تحول عمیق و بنیادی جامعهٔ سرمایه‌داری است، فلسفه‌هائی است که آیندهٔ انسان را تاریك و شناخت انسان را از طبیعت و جامعه و در نتیجه رهائی انسان را از قیود طبیعی و اجتماعی ناممکن میسازد، فلسفهٔ طبقات استثمارگر سرشار از یأس، بدبینی و ناامیدی است، همهٔ مفاهیم را درهم میریزد، قلب میکند، حقایق را دگرگون می‌سازد، توده‌ها را از مبارزه مأیوس می‌گرداند یا به آینده‌ای فریبنده امّا موهوم و غیر واقعی نوید میدهد. و اینها همه برای آنکه از طبقه و امتیازات طبقاتی خود صیانت بعمل آورد و استثمار و ستم

طبقاتی را جاودانی و ابدی بنمایاند. بدیهی است چنین فلسفه‌هائی نمیتوانند صریح و بی‌پرده ماهیّت طبقاتی خود را اعلام دارد.

در جامعهٔ طبقاتی تمام اشکال شعور اجتماعی مانند سیاست، حقوق، هنر، مذهب و غیره خصلت طبقاتی دارد. فلسفه از این حکم مستثنیٰ نیست. آخر بورژوازی که در زمینهٔ سیاسی و اقتصادی با وضع قوانین و ایجاد نیروهای انتظامی، با قوّهٔ قهریّه از منافع و قدرت سیاسی خود حراست میکند چگونه ممکن است اشکال دیگر شعور اجتماعی مانند علم، فلسفه، مذهب و هنر را مورد استفاده قرار ندهد. بورژوازی ایدئولوژی خود را دارد و آنرا از طریق آموزش و پرورش و همهٔ رسانه‌های عمومی و همهٔ وسائل تفریح در نسل‌ها رسوخ می‌دهد. بورژوازی در عین حال با ایدئولوژی طبقهٔ کارگر به مقابله برمیخیزد و این کار را با دست ایدئولوگ‌های خود، با دست روشنفکرانی که به خدمت او درمی‌آیند، انجام میدهد. طبقاتی بودن ایدئولوژی آنچنان آشکار و هویدا است که هرکس آنرا بچشم می‌بیند.

و این اوّلین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست است که خصلت طبقاتی آنست.

دوّمین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست خصلت علمی آنست. فلسفهٔ مارکسیست برپایه دستاوردهای علوم بنا شده و با علوم در تماس و ارتباط نزدیك است. فلسفهٔ مارکسیست دستاوردها و نتایج علوم را بر اساس فلسفهٔ مادّی و با اسلوب دیالکتیك تحلیل میکند، تعمیم می‌دهد و یك سیمای همه‌جانبه و علمی از جهان عرضه میدارد. درواقع این علوم مختلف‌اند که موادّ و مصالح لازم را برای حلّ وظائف فلسفی در اختیار فلسفه می‌گذارند. فلسفهٔ مارکسیست نه‌تنها از علوم کسب می‌کند بلکه با تعمیم دستاوردهای آنها یك جهان‌بینی منسجم، یك اسلوب تحقیق و پژوهش علمی و یك تئوری شناخت، به علوم ارائه می‌دهد. بدین‌ترتیب فلسفهٔ مارکسیست و علوم یکدیگر را تکمیل میکنند و لازم و ملزوم یکدیگرند.

فلسفهٔ مارکسیست مافوق علوم نیست، علمی در کنار علوم است. نه علم، بی‌نیاز از فلسفهٔ مارکسیست است و نه فلسفهٔ مارکسیست خود را بی‌نیاز از علم می‌شمارد. این نظریه که فلسفهٔ مارکسیست برای علوم نه‌تنها مفید نیست بلکه جلوی رشد و تکامل آنرا می‌گیرد، این نظریه نیز که فلسفه که تعقّلی است و نباید با علوم که گویا تجربی‌اند

سروکار داشته باشد و بالاخره این نظریه که شناخت را به نتایج و دستاوردهای علمی محدود می‌کند و آنها را از فلسفه بی‌نیاز می‌شمارد از دیدگاه فلسفهٔ مارکسیست کاملاً مردود و مطرود است.

فلسفهٔ مارکسیست براساس دستاوردهای علوم بنا شده و اصول و احکام و قوانین آن در انطباق با نتایج علوم است. نتایج و دستاوردهای علوم نیز اصول و احکام فلسفهٔ مارکسیست را تأیید می‌کنند. جای انکار نیست که فلسفهٔ مارکسیست یك جهان‌بینی علمی است، کسانی که علمی بودن جهان‌بینی مارکسیست را انکار می‌کنند یا از موضوع چیزی سر در نمیاورند و یا حقیقت را قلب و وارونه میسازند.

رئالیست‌های اسلامی برای مقابله با مارکسیسم تلاش شگرفی بخرج می‌دهند تا پایه علمی فلسفهٔ مارکسیست را منکر شوند بدون آنکه هیچگونه دلیلی، شاهدی یا قرینه‌ای ذکر کنند. "اصول فلسفه و روش رئالیسم" در مقدمه‌ای بر جلد اوّل که در آن آشکار اهداف خود را مبارزه با ماتریالیسم دیالکتیك اعلام میکند، می‌نویسد:

> "ماتریالیسم دیالکتیك علی‌رغم ادّعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یك نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای به سلیقهٔ خود کرده‌اند."		(جلد ۱،ص.۲۸)

براستی فقط جسارت اسلامی قادر است با این بی‌پروائی پا بر روی حقایق بگذارد! همین نویسنده پس از گذشت چند ده سال مجبور است نظر خود را تعدیل کند و بگوید:

> "اینها (مارکسیست‌ها) از یکطرف میگویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ علمی است یعنی فلسفه‌ای صدرصد مبتنی بر علوم است، فلسفه‌ای که مبنای استنتاج و مبادی آنرا از علوم گرفته است، درواقع تعمیمی است از قواعد علمی و پلی میان مسائلی که در علوم ثابت شده است و از مجموع اینها فلسفه‌هائی بنام فلسفهٔ علمی بوجود میاورند که هیچوقت هم نمیشود با چنین کاری فلسفه‌ای با آن کلّیتی که فیلسوفان ساخته‌اند، ساخت."

("مارکس و مارکسیسم"، دفتر دوّم، ص. ۱۸)

معلوم میشود گذشت چند سال و لابد برخوردی با فلسفهٔ مارکسیست اندك تحوّلی در

افکار و نظریات نویسنده پدید آورده است. دیگر سخن از این نیست که "**ماتریالیسم دیالکتیك...ارتباطی با علوم ندارد**"، سخن از این نیست که اصول ماتریالیسم دیالکتیك تحریفات و استنباطات شخصی است، صحبت بر سر این است که "**مبنای استنتاج و مبادی این فلسفه از علوم گرفته شده است**"، **فلسفهٔ مارکسیست** "درواقع تعمیمی است از قواعد علمی و پلی میان مسائلی که در علوم ثابت شده است". البته اینها را از زبان مارکسیست‌ها می‌گوید معذالك دیگر صحبت از تحریفات و استنباطات شخصی و عدم ارتباط با علوم نیست. امّا اینبار برای طرد فلسفهٔ مارکسیست به این دستاویز متوسل می‌شود که با تکیه بر استنتاجات و دست‌آوردهای علوم و تعمیم آنها نمی‌شود "***فلسفه‌ای با آن کلّیتی که فیلسوفان ساخته‌اند، ساخت***" و این راست است. اساساً دوران فلسفه "***با آن کلّیتی که فیلسوفان ساخته‌اند***" بپایان رسیده است و مارکس و مارکسیسم هم بر آن نیست که چنین فلسفه‌ای بسازد. در دورانی که علوم با پیشرفت‌های شگرف و شگفت خود شناخت انسان را از ریزترین ذرهٔ اتم تا عظیم‌ترین ستارگان و کهکشان‌ها با عمق و دامنهٔ بیسابقه‌ای گسترش داده و می‌دهند، دیگر هیچکس این دیوانگی را بخرج نمی‌دهد که در اطاق دربسته بنشیند، در دنیای تخیلات و پندارها سیر کند و فلسفه‌ای با کلّیتی که کانت و هگل یا حتیٰ فویرباخ ساخته‌اند، بسازد. فلسفهٔ علمی به فلسفهٔ کلاسیك پایان داد. علم به مسائل مربوط به شناخت جهان پاسخ داده است یا پاسخ خواهد داد. یگانه فلسفهٔ ممکن، همان فلسفه‌ای است که بر مبنای نتایج علوم و تعمیم آنها ساخته میشود و این همان فلسفهٔ مارکسیست است. در فلسفهٔ علمی هیچ مسئله‌ای نیست که بر پایه علمی استوار نباشد و هیچ مسئله‌ای نیست که مورد نیاز علم (هر علمی) واقع نشود. تنها فلسفهٔ مارکسیست است که در دنیای امروز و دنیای آینده پاسخگوی مسائل فلسفی است. البته شیفتگان فلسفهٔ آنچنانی هنوز هم می‌توانند خود و دیگران را با مسائلی مانند روح، ماوراء طبیعت، دنیای آخرت، فطرت انسان، حقیقت انسان و جهان‌بینی توحیدی و نظائر اینها سرگرم کنند. آنها که به علم باور ندارند، هرگز خلع سلاح نمیشوند با آنکه علوم آنها را پیوسته از سنگری به سنگر دیگر عقب می‌نشاند. منافع طبقاتی آنها طرد علم را ایجاب می‌کند. ولی این

مسائل همه موهوم‌اند و بیگانه با جهانی که ما در آن بسر می‌بریم و آنها هرگز جوابی جز آنچه که علم به آنها داده نخواهند یافت.
سوّمین خصوصیت فلسفهٔ مارکسیست خصلت انقلابی آنست. اگر فلسفه‌های گذشته فقط به تفسیر و تبیین جهان پرداختند و برای اینکار اندیشهٔ خود را بکار می‌انداختند، فلسفهٔ مارکسیست به جهان برخوردی کاملاً متفاوت دارد. فلسفهٔ مارکسیست برآنست که وظیفه فلسفه تنها تفسیر و تبیین جهان نیست بلکه قبل از هر چیز راهنمائی برای تغییر و دگرگونی آنست. "**فلاسفه فقط به تبیین و تفسیر جهان پرداخته‌اند، امّا سخن بر سر تغییر آنست**". تا پیش از مارکس، ماتریالیسم اگرچه پدیده‌های طبیعت را بدرستی ولی از دیدگاه متافیزیك توضیح می‌داد ولی همین که پایش به جامعه میرسید درمی‌ماند و خصلت ایدآلیستی بخود می‌گرفت. برای ماتریالیسم قبل از مارکس، تحوّلات جامعه، ثمرهٔ افکار و اندیشه‌ها است، افکار و اندیشه‌های زمامداران و قهرمانان که مبداء حرکات و تحوّلات تاریخی قرار می‌گیرد. مارکس ماتریالیسم را به صحنهٔ اجتماع آورد، برای تبیین و تفسیر جامعه بکارگرفت و برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه، به ماهیّت و نقش پراتیك اجتماعی انسانها پی‌برد و با آوردن پراتیك (پراکسیس) در دائرهٔ فلسفه به وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیك دست‌یافت. وحدت تئوری و پراتیك ناگزیر به این نتیجه می‌انجامد که فلسفهٔ مارکسیست فقط جهان‌بینی علمی نیست بلکه راهنمای عمل ـ عمل برای تغییر جهان مادّی ـ است. وحدت ناگسستنی تئوری و پراتیك به فلسفه خصلتی عمیقاً انقلابی میدهد و ایمان به فلسفهٔ مارکسیست ناگزیر به ایمان به مبارزهٔ انقلابی برای تغییر و تحوّل عمیق جامعهٔ موجود و اسقرار جامعه‌ای نوین می‌انجامد. این یکی از نکات برجستهٔ فلسفهٔ مارکسیست است که هرگز نباید آنرا از نظر فروانداخت. بدون جنبهٔ پراتیك، فلسفهٔ مارکسیست به یك آموزش یك جانبه و مرده و بی‌شکل بدل میگردد، روح انقلابی، روح دیالکتیك که آموزش تکامل همه‌جانبه و متضاد است از آن سلب میشود. از اینرو است که شناخت قانونمندی‌های عینی طبیعت، اجتماع و تفکر که پایه فلسفی حزب طبقهٔ کارگر است به افزار ایده‌ای نیرومندی برای تغییر جهان، برای نیل به اهداف طبقهٔ کارگر، نیل به سوسیالیسم و

کمونیسم بدل میشود. فلسفهٔ مارکسیست چنانکه می‌بینیم یك تئوری بیگانه با زندگی اجتماعی نیست، علمی است که در مبارزهٔ انسان دارای نقش اساسی است.
به مارکسیست‌ها ایراد میگیرند که میگویند کسانی که مارکسیسم را نمی‌شناسند حق ندارند به انتقاد از آن بپردازند و این سخن راست است. برای قضاوت در هر مسئله ناگزیر باید آنرا شناخت. هر اندازه شناخت از مسئله عمیقتر و همه‌جانبه‌تر باشد قضاوت، صحیحتر از آب در میاید. این حکم که **"تحقیق ناکرده حق سخن ندارد"** (مائو) سخنی درست است. برای انتقاد از مارکسیسم باید قبلاً آنرا شناخت. امّا در ایران اسلامی هر عمامه بسر یا ریشوئی که هرّ را از برّ تشخیص نمیدهد بخود اجازه میدهد به انتقاد از مارکسیسم بپردازد.
وقتی آخوندِ نمازجماعت ادّعاء میکند که:

> " اصولاً اخلاق و رحم و مروّت و فداکاری و ایثار و غیره در مکتب مارکس خلاف مبنا است و ساختن یك جامعهٔ سالم انسانی بدون تبعیض و با اخلاق، در برنامهٔ مارکس کار محالی است که دنبالش هم نیستند"

او از الفبای مارکسیسم که بی‌اطلاع است هیچ، مارکسیسم را قیاس از "ولایت فقیه" و جمهوری اسلامی می‌گیرد. چنین کسی منتقد نیست، مفتری است.
وقتی "استادی"، "علاّمه‌ای" سیاه بر روی سفید میاورد:

> "اینها (مارکسیست‌ها) با اصلاحات مثل بیمارستان، دارالایتام ساختن و نظائر اینها مخالفند، هر چند که اصلاحات در جهت بهبود وضع هم باشد ولی چون مانع انقلاب میشود با آن مخالف‌اند... مردم باید هرچه بیشتر محرومیّت بکشند تا نارضائی از وضع موجود بالا بگیرد و انقلاب زودتر انجام شود."("مارکس و مارکسیسم"، دفتر سوم، ص. ۱۶۰)

باید اذعان کرد که "استاد" نه‌تنها از مارکسیسم هیچ‌چیز نمیداند و حرف دشمنان غربی مارکسیسم را تکرار میکند بلکه حتیٰ به واقعیاتی هم که در برابر چشم او میگذرد بی‌اعتنا است. یا اینکه وقتی به مارکسیسم نسبت داده می‌شود که **"حقانیت مساوی است با پیروزی و اگر ما پیروز شویم حق هستیم"** (همانجا، ص. ۲۴)، یا اینکه در مارکسیسم "هدف وسیله را توجیه می‌کند" و انبوهی از این اِسنادات، آیا باز هم

میتوان گفت که این مردمان مارکسیسم را می‌شناسند؟
شناخت مارکسیسم هیچ ارتباطی با مارکسیست شدن ندارد. در میان ایدئولوگ‌های بورژوازی کسانی را میتوان یافت که مارکسیسم را می‌شناسند ولی مارکسیست نیستند. فلسفهٔ مارکسیست، این علم به عام‌ترین قوانین تکامل جهان مادّی و تفکّر را میتوان فراگرفت یا اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری را از روی "کاپیتال" مارکس یاکتب آموزشی اقتصاد سیاسی آموخت، فراگرفتن آموزش لنین از روی آثار کامل وی که دراختیار همگان است کاملاً میسر است. شناختن مارکسیسم ملازمه‌ای باکمونیست بودن، یاکمونیست شدن ندارد. کسی که ماتریالیسم را واقعاً شناخت می‌تواند آنرا هم مورد انتقاد قرار دهد. بنابراین مارکسیسم نمیگوید:

"تا مارکسیست نشوی نمیتوانی مارکسیسم را بشناسی و هر کس هم که مارکسیست نباشد و انتقادی بکند می‌گویند "چون مارکسیست نیست مارکسیسم را نمی‌شناسد" ("مارکس و مارکسیسم"، دفتر سوم، ص. ۱۰۶)

معذالك در اینجا باید به دو نکته توجّه داشت: نخست اینکه مارکسیسم مانند هر شناخت دیگر از پراتیك اجتماعی سرچشمه میگیرد. پراتیك منشاء و مبداء شناخت انسان از محیط پیرامون خویش است. تا محیط پیرامون را با پراتیك تغییر ندهی از آن شناختی نمی‌توانی داشته باشی. برای شناخت سیب باید آنرا گاز زد، باید آنرا برید تا درون آن و دانه‌های آن را دید، باید آنرا تجزیه شیمائی کرد تا به مواد درونی آن پی‌برد. برای شناخت ذرّات ریز اتم باید اتم را شکافت. بدون شکافتن اتم و شکستن هستهٔ آن که خود مستلزم افزار و وسائل این کار است، اتم شناخته نمی‌شود و فیزیك اتمی با تمام تئوری‌های مربوط به آن بوجود نمیاید. هرکس میتواند بدون آنکه خود دست به شکافتن اتم بزند با مطالعهٔ فیزیك اتمی به شناخت اتم و ذرّات آن و تئوری‌های مربوطه آشنا شود. امّا هرگز نباید فراموش کند که آنچه او در اختیار دارد، نتیجهٔ پراتیك اجتماعی دیگران است و او از آنها بهره‌برداری میکند. منشاء شناخت اتم پراتیك است اعم از آنکه من در آن سهمی داشته باشم یا نداشته باشم. البته اگر خود انسان در پراتیك وارد شود شناخت دقیقتری از موضوع پیدا می‌کند و حتیٰ ممکن است در این شناخت و بسط و تعمیق آن سهیم گردد.

اساساً پیشرفت علوم ـ در هر زمینه‌ای که باشد ـ ثمرهٔ مداومت پراتیك است. این واقعیتی است که جامعهٔ انسانی طیّ بیش از دو میلیون سال نشان می‌دهد. تئوری مارکسیسم از این قانون مستثنیٰ نیست این تئوری ثمرهٔ پراتیك اجتماعی انسانها طیّ تمام تاریخ بشر است، ثمرهٔ پراتیك مبارزهٔ طبقاتی، مبارزه بخاطر تولید نعم مادّی و مبارزهٔ علمی بخاطر شناخت محیط پیرامون است. بدیهی است هر کس می‌تواند به این دستاوردهای تئوریك ناشی از پراتیك دست یابد و آنها را بیاموزد.
امّا هر کس که مارکسیسم را آموخت، مارکسیست نیست و این نکتهٔ دوّم است که باید به آن توجّه کرد. فلسفهٔ مارکسیسم وحدت دیالکتیکی تئوری و پراتیك است. تئوری (شناخت مارکسیسم) فقط یك روی این وحدت است. کسی که به آموختن تئوری قناعت ورزد و به پراتیك نپردازد، مارکسیست نیست. وحدت تئوری و پراتیك از مارکسیسم یك آموزش انقلابی میسازد. هر یك از این دو جهت وحدت که حذف شود دیگر سخن از فلسفهٔ مارکسیست سخن بیهوده و بی‌معنیٰ است. تئوری بدون پراتیك مرده است و پراتیك بدون تئوری، دورنگری و دوراندیشی ندارد. کسی که واقعاً به فلسفهٔ مارکسیست ایمان دارد تئوری را از پراتیك جدا نمی‌کند. در غیر اینصورت یکی از ارکان فلسفهٔ مارکسیست را از زیر پای آن می‌کشد. مارکسیست در جریان مبارزهٔ انقلابی مارکسیسم را بهتر می‌شناسد، روح انقلابی آنرا درمیابد و چه بسا خود او در جریان پراتیك، تجارب تازه‌ای می‌اندوزد که ممکن است به غنای مارکسیسم بیانجامد. فلسفهٔ مارکسیست، بمثابه تئوری، خود از پراتیك اجتماعی برخاسته و در جریان پراتیك اجتماعی تکامل یافته، می‌یابد و خواهد یافت. کسی که شناخت مارکسیسم را با فعّالیت عملی و مبارزهٔ انقلابی درمیامیزد و به شناخت کتابی قناعت نمیورزد، بیقین از مارکسیسم شناخت عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تری خواهد داشت، چرا این سخن درست "مغالطهٔ عجیب" نامیده میشود؟ چرا "**یك جوان که مورد تبلیغ قرار میگیرد با شعبده عجیبی روبرو میشود**"؟ (همانجا، ص. ۱۰۵) چرا درآمیختن تئوری با عمل که امروز مورد قبول همگان است در قاموس "رئالیسم اسلامی" "مغالطه و شعبده" نام میگیرد؟ علم کتابی شناخت است، امّا یك جانبه است، ناقص است. باید آنرا با عمل تلفیق کرد تا نقص و یکجانبه بودن

شناخت برطرف گردد. البته کسانی که سر و کارشان با ورق‌زدن کتب گرد گرفته است، کسانی که سر و کارشان با احادیث و روایات است، تلفیق تئوری و پراتیك برایشان مطرح نیست و مطلقاً آنرا نمی‌فهمند. امّا مارکسیسم با علم واقعی سر و کار دارد و میداند که آنرا باید مانند هر علم دیگر با عمل درآمیخت تا شناخت آن دقیقتر و همه‌جانبه‌تر دست دهد.

علم چندان که بیشتر خوانی　　　چون عمل در تو نیست نادانی

بهرحال مفهوم فلسفی پراتیك (پراکسیس) که پیش از مارکس جائی در فلسفه نداشت و اگر معدودی از فلاسفه (فویرباخ و هگل) به آن اشاره‌ای دارند ولی از کنار آن گذشته‌اند، از واقعیت اجتماعی برخاسته است. انسان جزئی از طبیعت است و برای آنکه زنده بماند ناگزیر باید با طبیعت در ارتباط دائمی باشد. باید پیوسته محیط طبیعی خویش را تغییر دهد تا زندگی برای او میسر گردد. این روند ارتباط انسان با طبیعت، هم آگاهانه است و هم اجتماعی، پراتیك (پراکسیس) همین مقابلهٔ انسان با محیط طبیعی و اجتماعی است. مقابله‌ای که شعور راهنمای آنست و در چارچوب اجتماع صورت میگیرد. روشن است که مفهوم پراتیك از آسمان به زمین نیافتاده و از عالم علوی به مارکس الهام نشده است، **پراتیك در فلسفهٔ مارکسیست مجموعهٔ روندهای اجتماعی برای تغییر و دگرگونی دنیای مادّی است.**

پراتیك جهات مختلفی را دربرمی‌گیرد: فعالیت تولیدی، فعالیت سیاسی، فعالیت معرفتی در آزمایشگاه‌ها و در این میان فعالیت تولیدی جهت بنیادی است که بکمك آن انسان نه‌تنها خود را از دنیای حیوانات جدا و متمایز گردانیده بلکه جهتی است که زندگی و ادامهٔ حیات انسان را تأمین میکند[۳] جهات دیگر پراتیك وابسته به فعّالیت تولیدی‌اند در عین‌حال که هرکدام بنوبهٔ خود بر فعالیت تولیدی تأثیر می‌بخشند و آنرا به پیش میرانند.

پراتیك، فقط پایه و اساس روند زندگی انسان نیست، تئوری شناخت انسان نیز از پراتیك سرچشمه می‌گیرد.

مسئلهٔ پایه و مبداء و نیروی محرّك و هدف و معیار صحت دانش بشری از دیرباز فکر فلاسفه را بخود مشغول داشته است. درگذشته و در فلسفهٔ بورژوائی امروزی و از

آنجمله رئالیسم اسلامی عوامل روانی و عاطفی را برای حلّ مسئله بکار گرفته‌اند و مثلاً نیروی محرّك دانش را عشق به دانستن و دانائی بحساب آورده‌اند. در مقدمهٔ "اصول فلسفه و رئالیسم اسلامی" چنین میخوانیم:

> "اگر علاقه‌مندی انسان به دانش تنها بمنظور رفع حوائج مادّی زندگی بود پس این همه از خودگذشتگی‌ها و صرفنظر کردن از عیش، لذت‌ها و خوشی‌های زندگی در راه علم چرا؟ پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوندهای پَست و حقیری است که ابتدا تصوّر میرود" (جلد ۱، ص. ۳)

یك نظر به تاریخ تمدن جهان بر این حکم قلم بطلان می‌کشد. چرا عشق به دانستن طیّ تاریخ بشر بالا و پائین میرود و عشق سوزان یك دوران جای خود را در دورانی دیگر، به خاموشی میسپارد؟ چگونه است که یونان در دوران بردگیْ مرکز دانش و فلسفهٔ جهان می‌شود و علم و فلسفه به بالاترین نقطه در زمان خود می‌رسد ولی یونان امروز از لحاظ تحقیقات علمی در ردیف کشورهای عقب‌ماندهٔ جهان است؟ آیا یونانیان دوران باستان به دانش و فلسفه بیشتر عشق میورزیدند و یونانیان امروزی به علم کمتر عشق میورزند؟ و اگر چنین باشد باید روشن کرد که علّت نوسان عشق به دانش در نزد انسانها از کجا و بر اثر چه عواملی صورت می‌گیرد؟ چگونه است که پس از صدها سال رکود، عشق به دانش در اروپا ناگهان افروخته می‌شود و از آن پس همچنان ادامه میابد؟ چگونه است که مرکز علم در قرن بیستم از اروپا به اتازونی انتقال میابد در حالیکه در گذشته نه چندان دور، علم در آنجا رونقی نداشت؟ چرا ژاپن تقریباً از یك‌صدسال پیش عشق سوزانی به علم و دانش پیدا کرد و امروز در برخی شعب حتیٰ امریکا را پشت سر گذاشته است؟ چرا....

عشق و علاقه به دانش نه‌تنها طیّ تاریخ خلقها دورانهای رونق و رکود داشته بلکه در میان کشورهای مختلف نیز یکسان تقسیم نشده است. امروز چنانکه می‌بینیم کشورهای عقب‌مانده از لحاظ پیشرفت علم و تکنیك با کشورهای مترقی پیوسته فاصلهٔ بیشتری میگیرند، واقعیتی که کشورهای عقب‌مانده رامجبور میکند دست نیاز برای علم و تکنیك بسوی آنها دراز کنند. چرا عشق به علم و معرفت در دوسوّم مردم جهان به چشم نمیخورد؟ چرا پیشرفت علم و تکنیك در ژاپن و چین یا ایران و آلمان

این اندازه متفاوت است؟ آیا چینی‌ها و ایرانی‌ها به دانش و معرفت عشق نمیورزند؟ اگر نویسندگان "اصول فلسفه" در مسئله تعمق بیشتری می‌کردند و برای پاسخ دادن به آن به غور و تفحص بیشتری می‌پرداختند شاید طور دیگری می‌اندیشیدند و با مسئولیت بیشتری قلم خود را بر روی کاغذ میدوانیدند.

البته آن علمی که رئالیسم اسلامی از آن سخن میگوید آن علمی نیست که همه از این کلمه می‌فهمند و رئالیست‌های اسلامی این ابهام را بمنظور فریب افکار عمومی نگاه میدارند. علم در نزد رئالیست‌های اسلامی چیزی است که:

> "اصول و فروع اسلام به استناد آنها ثابت میشود یعنی قرآن، سنّت مانند علمِ قرائت علمِ تفسیر، علمِ حدیث، علمِ کلام نقلی، علمِ فقه، علمِ اخلاق نقلی" ("علوم اسلامی"، مطهری، ص. ۱۰)

حداکثر میتوان "فلکیات" و حساب و هندسه و طب (ابوعلی‌سینا) را بر آن افزود. در مورد "فلکیات" این توضیح اضافه میشود:

> "علم نجوم تا آنجا که به محاسبات ریاضی مربوط است و مکانیسم آسمان را بیان می‌کند و یك سلسله پیشگوئی‌های ریاضی از قبیل خسوف و کسوف دارد جزء علوم مباح اسلامی است. امّا آنجا که از حدود محاسبات ریاضی خارج میشود و مربوط میشود به بیان روابط مرموز (؟) میان حوادث آسمانی و جریانات زمینی... از نظر اسلام حرام است." (همانجا)

بدین‌ترتیب شناخت اجرام آسمانی نباید از حدود کسوف و خسوف یعنی از حدود "فلکیات" بطلمیوس و کتاب المجستی فراتر رود. تازه علم بهمین مفهوم هم برای رفع حوائج مادّی است، حوائج مادّی قشری که این "علوم" را وسیلهٔ ارتزاق قرار میدهد.

اهمیّت اساسی پراتیك در ابعاد مختلف زندگی انسان و در پیشرفت و ترقی اجتماعی دالّ برآنست که شناخت نیز از طریق آن انجام می‌گیرد. پراتیك در وهلهٔ اوّل پایه شناخت و مبداء شناخت است، وسیله‌ای است که از طریق آن، اشیاء واقعیت عینی و خواص و روابط آنها در دسترس انسان قرار میگیرد. انسان با حواس

پنجگانهٔ خود و با مغز خود بعبارت دیگر با فعالیت مادّی خود به شناخت دنیای خارج دست می‌یابد: از طریق "احساس" آن واقعیاتی را جمع‌آوری میکند که طبیعت دراختیار انسان گذارده است و با تجربه و به‌کمك ماشین و افزارهای دیگر از طبیعت آنچه را بیرون می‌کشد که در آن نهفته است. این واقعیتی است که تمام تاریخ شناخت طبیعت آن را به اثبات می‌رساند. هر اندازه پراتیك مترقی‌تر و تکامل‌یافته‌تر باشد شناخت انسان جامع‌تر و عمیق‌تر می‌گردد. روشن است که بدون پراتیك تکامل یافتهٔ کنونی، ساختن ماهواره و سفینه‌های فضائی امکان نداشت و همین وسائل، شناخت انسان را از فضا به مرحلهٔ تازه‌ای سوق داده است. برای شکافتن هستهٔ اتم و شناخت ذرّات متشکلهٔ آن، دستگاه‌های بغرنج و پیچیدهٔ کنونی ضرورت داشت و همین دستگاه‌ها است که شناخت انسان را از ساختمان اتم گام‌های بلندی به پیش رانده است.

پراتیك تنها پایه و مبداء شناخت نیست. معیار و سنگِ محكِ حقیقت است، فقط پراتیك می‌تواند صحت و سقم مسئله‌ای را نشان دهد. فلسفهٔ مارکسیست برای نخستین‌بار در تاریخ فلسفه، معیار حقیقت را بدست داد. قبل از مارکس فلاسفه یا بر آن بودند که برای حقیقت معیاری نمی‌توان یافت و بنابر این آنچه را که ما حقیقت می‌نامیم معلوم نیست حقیقت باشد و یا اینکه اندیشه را معیار حقیقت می‌دانستند. امّا معیار حقیقتِ اندیشه‌ای که خود معیار حقیقت است چیست؟ ویلیام جیمز، فیلسوف امریکائی مفید بودن را معیار حقیقت معرفی کرد: "هر آنچه در جامعه مفید است حقیقت است". امّا مفید برای کی؟ این مسئله که حقیقت علمی را چگونه میتوان محك زد، هیچ جوابی از جانب پراگماتیسم جیمز دریافت نمیکند. چنین معیاری فقط پراتیك است و بس.

از مطالب فوق بوضوح برمی‌آید که پراتیك همان روند زندگی انسان است، روندی اجتماعی که جهان مادّیِ پیرامون را تغییر می‌دهد و دگرگون می‌سازد. پراتیك مقوله‌ای فلسفی است که از کشانیدن دامنهٔ ماتریالیسم به جامعه برخاسته و بهمین عنوان در فلسفهٔ مارکسیست جای خود را یافته است. امّا برای دکتر شریعتی، مارکس گویا مقولهٔ "پراکسیس" را اختراع کرد برای آنکه "جبر تاریخ" خود را تعدیل کند.

"مارکس در اواسط کار (و در جای دیگر در اواخر کار آمده است. ـ ف.)[۴] متوجه شد که این جبر تاریخیش ـ که مارکس به آن فکر تکیه دارد ـ رسالت انسان را، رسالت روشنفکران را نقض میکند. ناچار آمد و مسئله‌ای بنام "پراکسیس" مطرح کرد"

او محتوای پراکسیس را در فلسفهٔ مارکسیست به محیط سیاسی مخدود میکند و می‌نویسد:

"مارکس وقتی دعوت به انقلاب می‌کند باید عمل انسانی را علی‌رغم جبر تاریخ برسمیّت بشناسد و در اواخر شناخت و می‌بینیم که روی مسئلهٔ پراکسیس تکیه کرد."

("مذهب و تکامل جهان‌بینی"، نشر پیام و خون، ص. ٦ و ۹)

برای رئالیست‌های اسلامی مفهوم "جبر تاریخ" معضلی است که آنها هرگز به درك آن توفیق نیافته‌اند. آنها "جبر تاریخ" را بصورت هیولائی مجسم می‌کنند که از مبدائی براه افتاده و گویا مسیر معینی را می‌پیماید و در این مسیر انسانها را زیر پای خود خُرد می‌کند و پیش میرود. انسانها در برابر این هیولا چاره‌ای جز تسلیم ندارند. آنها "جبر تاریخ" را در فلسفهٔ مارکسیست همانگونه می‌بینند که سرنوشت و تقدیر را. در مورد "جبر تاریخ" رئالیست‌های اسلامی این فکر را القاء میکند که:

"اینست و هیچ چارهٔ دیگری هم نیست. ارادهٔ ما هم هیچ تأثیری در سرنوشت کار و در اوضاع و احوال ندارد" (همانجا)

براستی این "جبر تاریخ" چیست که اینهمه آشفتگی فکری و سر در گمی در مخالفان مارکسیسم و بویژه رئالیست‌های اسلامی برانگیخته است؟ "جبر تاریخ" به این معنیٰ است که جامعه نیز مانند طبیعت بر طبق قانونمندی‌های عینی تکامل میابد، تکاملی که جامعه را از مراحل بدوی بتدریج به مراحل عالی و عالی‌تری سوق می‌دهد. قوانین تکامل اجتماعی مانند قوانین طبیعت مستقل از اراده و شعور انسانند، انسان میتواند آنها را باز هم مانند قوانین طبیعت بشناسد و از آنها برای آزادی خود از قیود اجتماع استفاده کند. "جبر تاریخ" همان تکامل قانونمندانهٔ اجتماع است و نه هیولائی که همه چیز و همه کس را بر سر راه خود مقهور و

منکوب می‌کند. خود دکتر شریعتی به وجود قوانین در تکامل جامعه معتقد است:

"آنچه برای این دو دانش جوان (جامعه‌شناسی و تاریخ) مسلّم شده اینست که قوانینی وجود دارد. امّا هر مکتبی جامعه را بگونه‌ای تحلیل می‌نماید و قوانینی بر آن اساس استنباط می‌کند...این علم باید آنقدر پیشرفت کند که ما اختلافاتمان راکنار بگذاریم و امروز همانطوری که در بسیاری از مسائل طبیعی هیچکس اختلافی ندارد، در مسائل انسانی هم دیگر اختلاف از بین برود" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوم، ص. ۸۰)

اگر بر تاریخ مانند طبیعت، قوانین حکم می‌رانند مسلّم است که جامعه و تاریخ نیز مانند طبیعت بر طبق قوانین عینی، قوانینی مستقل از شعور انسان، تکامل می‌یابد و "جبر تاریخ" جز این نیست. دکتر شریعتی تصوّر می‌کند که در جامعهٔ کنونی می‌توان بر سر قوانین اجتماعی مانند بسیاری از قوانین طبیعت به‌اتفاق رسید و اختلاف را از میان برداشت. این اشتباه بزرگی است ناشی از عدم شناخت جامعه. اگر در طبیعت کشف قوانین عینی، در غالب موارد، با منافع گروه‌های انسانی برخورد ندارد و به همین علّت به آسانی مورد قبول واقع می‌شود، در اجتماع چنین نیست. قوانین اجتماعی با منافع و اهداف گروه‌ها و طبقات جامعه برخورد و تصادم پیدا می‌کنند و در نتیجه به آسانی جای خود را باز نمی‌کنند. در جامعه (و حتیٰ گاه در طبیعت) نیروهای طبقاتی زیر بار قوانین یا اکتشافاتی که با منافع طبقاتی آنها سازگار نیست نمی‌روند. طبقات ستمگر و استثمارگر قوانین عینی تکامل جامعه را به رسمیت نمی‌شناسند چون این قوانین، جامعه را در جهتی سوق می‌دهند که به نابودی آنها می‌انجامد. طبیعی است که آنها چنین قوانینی را نمی‌پذیرند و در صدد تخطئه آنها و مبارزهٔ با آنها برمی‌آیند. قانون مبارزهٔ طبقاتی و از آن‌جمله مبارزهٔ پرولتاریا و بورژوازی در جامعهٔ کنونی واقعیتی انکارناپذیر است و هر کس به رأی‌العین آنرا می‌بیند. معذالك استثمارگران آن را ساخته و پرداختهٔ مارکسیسم می‌شمرند و بر روی وحدت طبقات، "وحدت ملّی" تکیه میکنند. آیا ممکن است طبقهٔ استثمارگر، مبارزهٔ طبقهٔ کارگر را برای بهبود شرایط زندگی وکار و از آن بدتر برای سرنگونی استثمارگران حاکم به منظور خاتمه دادن به استثمار که از قوانین انکارناپذیر جامعهٔ

سرمایه‌داری است برسمیّت بشناسد و بدان معتقد گردد؟ بیاد آوریم که چگونه کلیسا با نظریه داروین به مبارزه برخاست تا آنرا از اعتبار بیندازد. رئالیسم اسلامی هنوز هم این نظریه را نپذیرفته است. دکتر شریعتی خود که نظریه داروین را یك ارزش می‌نامد، هنوز به آفرینش انسان از لجن و روح خدا معتقد است. مذهب نمی‌تواند تحوّل موجودات زنده و بخصوص پیدایش انسان را از دنیای حیوانات قبول کند و بنابراین با آن از در مخالفت درمی‌آید (چنانکه در قرن هفدهم با نظر گالیله در مورد گردش زمین مخالفت کرد) و هر زمان که فرصتی دست دهد در طرد آن از جامعه می‌کوشد. هم‌اکنون در امریکا کوشش می‌شود نظریه آفرینش را که از کتب علمی و درسی حذف شده دوباره لااقل درکنار نظریه تحوّل موجودات قرار دهند و به این دو نظریه با یك دید بنگرند. این تصوّر که در جامعهٔ کنونی طبقاتی، علم جامعه‌شناسی و تاریخ "باید آنقدر پیشرفت کند که اختلافاتمان را کنار بگذاریم" تصوّری واهی و خیالبافانه است. قوانین تکامل جامعه را مارکسیسم بدست داده است، قوانینی که از تحلیل عمیق جامعه برخاسته و پراتیك به مثابه معیار حقیقت صحت آن را به اثبات رسانیده است. منتها طبقات استثمارگر و ستمگر زوال حتمی خود را در این قوانین می‌بینند و طبیعی است که به نفی و تخطئهٔ آنها می‌پردازند. قوانین عینی جامعه و طبیعت فقط زمانی با مقاومت روبرو نخواهد شد که جامعهٔ طبقاتی جای خود را به جامعهٔ بی‌طبقه بسپارد.

وانگهی معلوم نیست چرا در نزد رئالیست‌های اسلامی "جبر تاریخ" و "پراکسیس" با یکدیگر در تضاد افتاده‌اند. مطهری بر آنست که:

> "فلسفه‌ای که جبر تاریخ می‌گوید نمی‌تواند دعوت به مبارزه کند"، "بله، این حرف (دانش مبارزه) اینجا نفی این جهت را نمی‌کند که مارکسیسم به اصل مبارزه هم دعوت می‌کند (منتها بر اساس جبر تاریخ می‌توانیم به آنها اشکال کنیم)"

بدین ترتیب "جبر تاریخ" و پراتیك گویا آشتی ناپذیرند و با هم جمع نمی‌شوند. دکتر شریعتی نیز همین مقصود را می‌پروراند وقتی مینویسد:

> "جبر تاریخی...انسان را از ارادهٔ فردی خودش و تأثیری که بر اثر

شعور و تعقّل و اراده میتواند در سرنوشت تاریخی و اجتماعیش داشته باشد بری میکند" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوم، ص. ۸۸)

اینها همه بدین معنیٰ است که عمل انسان (عمل در مفهوم پراتیك) در جبر تاریخ تأثیری ندارد و جبر تاریخ جائی برای عمل و ارادهٔ انسان باقی نمی‌گذارد. جبر تاریخ گویا بدون توجّه به شعور و ارادهٔ انسانها راه خود را می‌پیماید و به هرکجا که ارادهٔ او است میراند. به همین جهت مارکس که دعوت به مبارزه می‌کرد نمی‌توانست بر جبر تاریخ که گویا پراتیك انسانها را نفی می‌کند تکیه زند اینست که "پراکسیس" را در "اواخر" مطرح کرد تا "جبر تاریخ" را تعدیل کند.

آیا واقعاً پراتیك در تضاد با جبر تاریخ است؟ نه چنین نیست. "جبر تاریخ" جبر تاریخ است، قوانین تکامل انسانهائی است که در جامعه بسر می‌برند و میان خود روابط گوناگونی برقرار می‌کنند. "جبر تاریخ" قوانینی است که از پراتیك انسانها بویژه از جهت عمدهٔ پراتیك که فعالیت تولیدی باشد برمیخیزد. آیا میتوان جامعه‌ای را تصوّر کرد که عاری از انسان باشد؟ آیا می‌توان تصوّر کرد که انسان در جامعه فعالیتی نداشته باشد؟ اگر چنین تصوّری باطل است آنگاه قوانین اجتماع و تاریخ قوانینی است که از عمل و فعالیت آگاهانهٔ انسانها بیرون می‌آید و بنابراین پراتیك و عمل در خودِ "جبر تاریخ" خوابیده است وگذاشتن پراتیك در برابر تاریخ و اعتقاد به اینکه این دو یکدیگر را نفی و نقض می‌کنند، ناشی از عدم درك جبر تاریخ و پراتیك هر دو است. اگر انسانی نباشد و فعالیتی در پشت سر انسانها، سخن از جامعه و قوانین جامعه‌شناسی زائد و بیهوده است. سخن از انسان‌هائی در جامعه که فاقد عمل و فعالیت باشند همانقدر بیمعنیٰ است که سخن از جامعه‌ای که در آن انسان نباشد. باز هم بگویند که جبر تاریخ یعنی اینکه مردم دست روی دست بگذارند و در انتظار بنشینند که جبر تاریخ همه چیز را روبراه خواهد کرد یا انقلاب سوسیالیستی را "جبر تاریخ" کشان کشان میاورد و بدست طبقهٔ کارگر می‌سپارد. و نیازی به مبارزه و دعوت بمبارزه نیست!

در جامعه برخلاف طبیعت، نیروهائی عمل میکنند که از شعور و اراده برخوردارند و برای عمل خود آگاهانه تصمیم میگیرند و با اراده برای نیل به هدفی که در برابر

خود نهاده‌اند تلاش میکنند. انسانها با آگاهی و با اراده محیط زندگی خود را تغییر می‌دهند و آنرا بنابر نیازمندیهای خود دگرگون می‌سازند. انسانها با شناخت قوانین طبیعت و جامعه میتوانند آنها را به خدمت خود درآورند و در می‌آورند. این پدیده‌ای است که قابل انکار نیست و درست مارکسیست‌ها برای نخستین‌بار به این واقعیت که پراتیك (پراکسیس) نامیدند، تکیه کردند. امّا "منتقدین" مارکس و مارکسیسم برآنند که:

> "مادیین (و در اینجا صحبت بر سر مارکسیست‌ها است.) صددرصد طرفدار عقیدهٔ جبراند و هرگونه اختیار و آزادی را از انسان در مقابل عوامل مادّی محیط و جبر تاریخ منتفی می‌دانند. مادیین کوشش می‌کنند که انسان را صددرصد محکوم طبیعت و تابع طبیعت و مقهور طبیعت جلوه دهند و او را در تمام افعال و آثار و افکار و انتخاب خط‌مشی و راه و روش و مسلك و عمل، تابع وضع مخصوص محیط مادّی جلوه دهند" ("اصول فلسفه"، جلد ۳، ص. ۱۷۴)

در اینجا قصد آن نیست که دربارهٔ "جبر و اختیار" بحثی بمیان کشیده شود. این بحث درجای دیگر آمده است. سخن بر سر کمال نادانی نویسنده نه‌تنها از موضوع مورد انتقاد که از خود "انتقاد" است. کدام دیوانه‌ای است که در دنیای کنونی، انسان را که بر بخش بزرگی از طبیعت فرمان می‌راند "تابع طبیعت و مقهور طبیعت" بداند یا بخواهد جلوه دهد و خیال کند که این حرف سفیهانه را می‌تواند به کسی بباوراند. کدام دیوانه‌ای است که لااقل بر اساس تجربهٔ زندگی روزانهٔ خود، انسان را فاقد اختیار، آزادی و اراده بشمارد. اگر چنین سفیهی یا دیوانه‌ای پیدا شود یقیناً در زمرهٔ مارکسیست‌ها نیست. حرف مارکسیست‌ها اینست: اختیار و اراده حدود و ثغور دارد که پا را از آن نمی‌توان فراتر گذارد. این حدود و ثغور نسبی است و بستگی به درجهٔ شناخت قوانین عینی حاکم بر طبیعت و جامعه و نیز بستگی به درجهٔ تکامل نیروهای مولّد دارد. تا زمانی که انسان فی‌المثل بیماری آبله را نمی‌شناسد، مقهور آنست و قربانی می‌دهد. امّا وقتی جزئیات آنرا شناخت خود را از قید این بلا آزاد می‌کند و آنگاه است که می‌توان اراده کرد کودك خود را با تزریق واکسن، از بیماری نجات

داد. اگر بیماری شناخته نباشد ارادهٔ انسان منشاء اثری نیست. چنانکه امروز سرطان هنوز قربانی می‌گیرد و هیچ اراده‌ای هم تاکنون نتوانسته است انسان را از این بیماری مهلك برهاند. هنگامی که هجوم ملخ تمام مزارع غلاّت را در کشوری نابود می‌کند و قحط و غلا و گرسنگی بدنبال می‌آورد انسان مقهور طبیعت است. وقتی انسان الکتریسیته را نمی‌شناخت شبهای خود را با چراغ نفتی یا پیه‌سوز روشن می‌کرد یا حتیٰ در تاریکی بسر می‌آورد. در این زمان‌ها انسان مقهور طبیعت بود و چه بسا اگر سری به ساکنین بعضی از جزایر اندونزی بزنیم، انسانها هنوز در چنین وضعی بسر می‌برند. این آقایان که تمدن کنونی بشر چشمشان را خیره کرده خیال می‌کنند که این پیشرفت‌های عظیم محصول اراده است و گویا اگر اراده داشتی همه چیز داری، آنچه که مارکسیست‌ها تحت علامت سؤال قرار می‌دهند بیرون کردن اراده از حدود و ثغور آنست. ارادهٔ انسان در آنجا و تا آن اندازه می‌تواند تأثیر بگذارد که جامعه امکانات لازم برای اِعمال اراده را در اختیار انسان قرار داده باشد. دکتر شریعتی برآنست که:

> "هر نوع جبری و از آنجمله جبر مادّی نمیتواند از "مسئولیت" سخن بگوید زیرا شك نیست که تنها "آزاد" "مسئول" است و آزاد کسی است که منشاء اراده یا خواست خویش است یعنی انتخاب می‌کند چیزی را که بتواند انتخاب نکند" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۹۷)

البته اگر فردی در حال حاضر فرزند خود را در برابر آبله بیمه نکند مسئول است چون آزاد است اینکار را بکند یا نکند. امّا در زمانی که امکان جلوگیری از این بیماری و امکان درمان آن وجود نداشت آیا باز هم پدر "آزاد" بود و "مسئولیت" داشت چون فرزندش از این بیماری به هلاکت رسیده بود؟ آزاد کسی است و تا آنجا آزاد است که نیروهای کور طبیعت را بشناسد و تحت فرمان خود درآورد. آزادی و مسئولیت بستگی به درجهٔ شناخت انسان از طبیعت و جامعه و بر اساس آن، درجهٔ پیشگیری از حوادث دارد. پدری که چهار قرن پیش مسئول مرگ فرزند خود نبود چون "آزاد" در برابر بیماری نبود، امروز مسئول است چون آزاد است. چرا؟ برای آنکه بیماری آبله امروز به علّت شناخت آن درمان‌پذیر است. روشن است که

آزادی و مسئولیت بستگی با شناخت انسان از نیروهای طبیعت و اجتماع و درجهٔ غلبه بر آنها دارد. سخن از آزادی و مسئولیت بدون توجّه به تکامل جامعهٔ انسانی بیهوده گوئی است. انسان پس از پیدایش بر روی زمین هزاران هزار سال مانند حیوانات مقهور طبیعت بود. هر اندازه شناخت او از اشیاء و عوامل طبیعت بیشتر گشت، هر اندازه تکامل نیروهای مولّد امکان بیشتری برای غلبه بر نیروهای طبیعت را در دسترس وی گذاشت، بهمان اندازه آزادی و مسئولیت او نیز فزونی گرفت تا بدرجهٔ امروزی رسید. امروز اگرچه آزادی و در پیوند با آن مسئولیت وجود دارد، انسان معذالك هنوز از قهر طبیعت و اجتماع نرسته است. کافی است به قربانی‌هائی که زلزله می‌گیرد یا خساراتی که زلزله یا آتشفشانی یا عوامل دیگر قهر طبیعت ببار میاورد، اندیشید. کودکی که در جامعهٔ سرمایه‌داری چشم بر جهان می‌گشاید و در آن پرورش می‌یابد، محکوم به زیستن در چنین جامعه‌ای است، هیچ اراده‌ای از جانب هیچکس و هیچ مقام نمی‌تواند دنیای امروز را بدنیای فئودال یا دنیای برده‌داری برگرداند و هیچ اراده‌ای از جانب هیچکس و هیچ مقامی نمیتواند امروز سوسیالیسم را در سراسر جهان مستقر گرداند. انسان امروزی نمیتواند در کهکشان به سیر و سیاحت بپردازد چنانکه تا بیست سال پیش نمیتوانست در کرهٔ ماه فرودآید. او هنوز مجبور است از گشت و گذار در افق‌های دوردست آسمان چشم بپوشد چنانکه تا ربع قرن پیش مجبور بود از مسافرت به فضا صرفنظر کند.

این توضیحات همه برای آنست که بیهوده اراده و اختیار را فراسوی مرز آنها نکشانیم و برای اراده منشاء ماوراء طبیعی قائل نشویم. دکتر شریعتی که در جائی بیش از مارکسیست‌ها مقام اراده را در وابستگی به دنیای مادّی پائین میاورد و مینویسد:

> "در طبیعتی که بهم‌زدن پلك چشمی در حرکت سیارات اثر می‌گذارد، چگونه اراده می‌تواند از تمام عوامل و علل طبیعت بدور بماند و در جهانی که هر علّتی خود معلول است چگونه اراده میتواند بدلخواه خود زندگی کند؟"

در جائی دیگر انسان را در اراده خلاصه میکند "انسان یعنی ارادهٔ آگاه و آفریننده و

سازنده". دکتر در "دو راهی اراده و اجبار" سرگردان است. از سوئی اراده را نمی‌تواند مستقل از "عوامل و علل طبیعت" تصوّر کند یعنی اراده خود "مجبور" است و "بدلخواه" خود نمی‌تواند زندگی کند" از سوی دیگر او اسپارتاکوس را می‌بیند که ارادهٔ خود را بکار می‌اندازد و علیه رژیم بردگی عصیان میکند یا آن راهب بودائی یا دانشجوی چکسلواکی را بیاد می‌آورد که با اراده‌ای آهنین خود را به آتش می‌کشد برای آنکه علیه اشغالگران خارجی اعتراض کرده باشد، از یکسو اراده‌ای که بدلخواه خود زندگی نمی‌کند، از سوی دیگر اراده‌ای که منشاء آن خود انسان است و خواست انسان است. چگونه میتوان این دو جنبه را با یکدیگر جمع کرد؟ دکتر شریعتی که از حلّ معما ناتوان است چاره‌ای نمی‌بیند جز آنکه آسمان را بیاری بطلبد و اراده را **"بارقه‌الهی و عنصری ملکوتی"** بشمار آورد **"که از عالم مجردات به این دنیای علل و اسباب افتاده است."** (همانجا، ص. ۹۹ - ۹۸)، بارقه‌ای الهی یعنی چه؟ عنصر ملکوتی چیست؟ عالم مجردات کدام است و در کجا است؟ اساساً این چگونه راه حلّی برای یك مسئلهٔ علمی و فلسفی است؟ رئالیسم اسلامی در همه جا این شیوه را بکار می‌بندد و هر جاکه در میماند دست به آسمان برمیدارد و درماندگی خود را با انتساب معضل به عالم ملکوت حلّ میکند که درواقع راه حلّ نیست.

اراده بارقه‌ای الهی است. امّا مشکل درواقع دوتا میشود، تا بحال ما با اراده سر و کار داشتیم و می‌خواستیم این مجهول را معلوم گردانیم حالا مجهول جدید "بارقه‌ای الهی" بر آن افزوده می‌شود. اراده "عنصر ملکوتی" است، عنصر ملکوتی مجهول دیگری است که برای درك اراده باید به آن پرداخت. اراده از "عالم مجردات" است. واقعاً مشکل چندتا شد. عالم مجردات چگونه عالمی است؟ درکجا است؟ اراده در آنجا چه می‌کرده است و چرا به "این عالم علل و اسباب افتاده است"؟ بدین‌ترتیب برای درك "اراده" انبوهی از مجهولات در برابر ما قرار می‌گیرد، مجهولاتی که مطلقاً شناختنی نمیباشند و بدین ترتیب اراده نیز ناشناخته و نشناختنی باقی می‌ماند.

به اراده می‌توان از دو دیدگاه برخورد کرد: از دیدگاه فلسفی و از دیدگاه

فیزیولوژیك.
از دیدگاه فلسفی اراده، خواست آگاهانهٔ انسان است، انسانی که برای نیل به هدفی معین دست به عمل می‌زند. بنابراین اراده دو مرحله را دربرمیگیرد: نخست انسان هدفی را در نظر میگیرد و برای نیل به آن تصمیم اتّخاذ میکند و سپس این تصمیم را بمرحلهٔ اجرا درمیاورد. البته تحقّق اراده با مقاومت‌های درونی خود انسان و مقاومت‌های خارجی از جانب جامعه و طبیعت روبرو می‌گردد که باید توانست بر آنها فائق آمد. و این نیز در صورتی است که هدف مورد نظر در شرایط زمانی و مکانی قابل دسترسی باشد. اضافه کنیم که اراده تنها در مورد فرد مصداق پیدا نمی‌کند بلکه گروه، طبقه و حتیٰ تمام جامعه میتواند ارادهٔ واحدی داشته باشد و بدنبال تحقّق آن برود.
از دیدگاه فیزیولوژی این "بارقه الهی" و "عنصر ملکوتی" چیزی جز یکی از مظاهر فعالیت مغز انسان نیست، از عالم مجردات بزمین نیفتاده و یکی از پدیده‌های روانی است که پایه مادّی آن سلسله اعصاب و مغز است. انسان بمثابه یك مجموعهٔ واحد از دستگاه‌های مختلفی تشکیل شده که سیستم عصبی یکی از آنها است. هر یك از این دستگاهها دارای ساختمان و وظائف مشخصی است که امروز شناخت جامع و کاملی از آن بدست آمده است و برای طالبین مجهولات، مجهولی باقی نمی‌گذارد. هیچکس فی‌المثل مدعی نمیشود که انسولین این تنظیم کنندهٔ قند در خون انسان یك عنصر ملکوتی است یا هموگلوبین از عالم دیگری در جسم انسان افتاده است. امّا همینکه نوبت به وظائف سیستم عصبی می‌رسد همه چیز "اسرارآمیز" میشود و برای کشف این "اسرار" تخیل جای تحقیق و پژوهش علمی را میگیرد و بصورت حقیقت مسلّم درمی‌آید. این مردمان که می‌خواهند در یك ضربت به همه "اسرار" جهان پی ببرند، شتابزده تخیلات خود را بجای حقیقت می‌گذارند. آنها از گذران زندگی هم نمیاموزند و پند نمی‌گیرند که چگونه گالیله را وادار کردند دست از عقیدهٔ خود مبنی بر گردش زمین بردارد و بعد معلوم شد که حقیقت با رئالیسم مذهبی نیست، با علم است. یا داروین را بخاطر تئوری تحوّل موجودات زنده بباد دشنام و ناسزا گرفتند و باز هم معلوم شد که در اشتباه‌اند. آنها پیوسته در برابر علم و حقایق علمی

عقب‌نشسته‌اند، امّا هنوز هم سنگرهائی دراختیار خود دارند. فونکسیون سیستم عصبی یکی از آنها و شاید مهمترین و آخرین آنها است.

مغز انسان بغرنجترین و پیچیده‌ترین شکل ساختمانی بدن انسان است، چیزی در حدود ده میلیارد سلول عصبی که در ارتباط با یکدیگرند. مشگلات فراوانی که بر سر راه تحقیقات علمی دستگاه عصبی قرار گرفته شناخت فونکسیون آنرا فوق‌العاده دشوار میسازد. امروز برای بررسی پدیده‌های روانی دو روش بسیار مؤثر در دست است: روش شیمیائی و الکترونیك و روش سیبرنتیك که هر دو در شناخت پدیده‌های روانی گام‌های بلندی برداشته‌اند و برمی‌دارند. حال چرا باید فونکسیون مغز را از چارچوب فیزیولوژی بیرون کشید و به آن جنبهٔ آسمانی داد، علّت آنرا باید در منافع طبقاتی جستجو کرد.

به هر نحو که موضوع را مطرح کنیم یك نکته از دیرباز مسلّم است و آن اینکه پدیده‌های روانی همه به فونکسیون مغز تعلق دارند همانگونه که فونکسیون دستگاه گوارش، مبادله مواد میان انسان با محیط خارج یا فونکسیون دستگاه گردش خون مبادله میان مواد خون و یاخته‌های بدن است. شعور به مثابه یك پدیدهٔ فیزیولوژیك میتواند مورد بررسی قرار گیرد و قانونمندی‌های آن کشف شود همانطور که در مورد دستگاه‌های دیگر چنین شده است.

سخن ما دربارهٔ خصوصیات فلسفهٔ مارکسیست بدرازا کشید. بطور اجمال فلسفهٔ مارکسیست نسبت به فلسفه‌های دیگر دارای سه خصیصه است: نخست اینکه فلسفهٔ پرولتاریا است و خصلت طبقاتی خود را نمی‌پوشاند، دوّم آنکه فلسفه‌ای علمی است که پایه آن بر علوم مختلف و تکامل آنها استوار است و با تکامل علوم تکامل می‌یابد، سوم اینکه فلسفهٔ انقلابی است چون پراتیك را در وحدت با تئوری می‌بیند و تئوری بدون پراتیك، مرده، منجمد و متحجر است.

فلسفهٔ مارکسیست مانند هر فلسفهٔ دیگر دیدی کلّی از جهان بدست می‌دهد، امّا به جهان اعم از طبیعت و جامعه همانگونه می‌نگرد که هست بدون آنکه چیزی بر آن بیفزاید و چرا باید افزود؟ بدون آنکه نیروهای غیر مادّی و مجهول و "ماوراء طبیعت" را در آن مداخله دهد و چرا باید مداخله داد؟

انسان جهان را چگونه می‌بیند؟ انسان وقتی به پیرامون خود می‌نگرد اشیائی را می‌بیند که او را در برگرفته‌اند، زمین را می‌بیند، آسمان و ستارگان را می‌بیند، کوه‌ها، رودخانه‌ها، دریاها، حیوانات، رستنی‌ها و نظائر اینها را می‌بیند، انسانها را می‌بیند که برخلاف موجودات دیگر از شعور برخورداراند. امّا پدیدهٔ دیگری که توجّه انسان را جلب می‌کند اینست که این اشیاء پیوسته در حرکت و تغییراند، حتیٰ آنهائی که ثابت و لاتغییر بنظر میایند درواقع پایدار نمی‌مانند.

"اشیاء" و "حرکت و تغییر" این دو چیزی است که در برخورد با طبیعت و جامعه بچشم میخورد و در ارتباط با این دو مسائلی در برابر انسان مطرح میشود. جهان چیست و از کجا آمده است؟ آیا ازلی و ابدی است یا آنرا آغاز و انجامی است؟ حرکت و تغییر از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آیا طبیعت را هدفی است و اگر آری آن هدف کدام است؟ انسان از کجا میاید و به کجا میرود؟ مقام انسان در این جهان چیست؟ شعور چه رابطه‌ای با جهان دارد؟ و غیره. اینها مسائلی است که فلسفه علی‌الاصول به آنها پاسخ می‌دهد. فلسفهٔ مارکسیست پاسخ به این مسائل و اصولاً تبیین جهان (طبیعت، جامعه، انسان) را بدون توسّل به وجود یا علل غیر طبیعی یا ماوراء طبیعی ارائه می‌دهد، هرگونه تخیل را در این زمینه رد می‌کند و هرگونه عدم امکان شناخت جهان را مردود میشمارد.

فلسفهٔ مارکسیست برآنست که جهان مادّی است، ازلی و ابدی است، نه آغازی بر آن متصور است و نه انجامی، نه از لحاظ زمان حدودی بر آن متصوّر است و نه از لحاظ مکان(۵) و با دست هیچ آفریننده‌ای آفریده نشده است. تمام تغییرات و تحوّلاتی که در آن روی می‌دهد نتیجهٔ تأثیر نیروهای کور و بی‌هدفی است که بصورت قوانین عینی تجّلی میکند. دید کلّی از جهان و انسان داشتن یعنی عامترین قوانین ساختمان و تحوّل و تکامل طبیعت، جامعه و تفکر را یافتن و فلسفهٔ مارکسیست درست همین عام‌ترین قوانین تکامل جهان را بدست میدهد.

در رابطهٔ میان مادّه و شعور فلسفهٔ مارکسیست برآنست که مادّه بر شعور مقدم است و شعور جز انعکاس دنیای خارج در مغز انسان نیست(۶). امّا فلسفهٔ مارکسیست ارتباط مادّه و شعور را در تقدم مادّه بر شعور خلاصه نمیکند بلکه برآنست که:

وحدتی ناگسستنی قرار دارند. تار و پود هر یك از این دو با تار و پود دیگری آنچنان درآمیخته که امکان گسستن آنها از یکدیگر نیست. نمی‌توان از ماتریالیسم مارکسیست سخن گفت و آنرا از دیالکتیك مارکسیست منفك گردانید. همانطور که نمی‌توان از دیالکتیك مارکسیست سخن بمیان‌آورد و آنرا از ماتریالیسم مارکسیست جداکرد. کسانی که این دو را از هم می‌گسلند و ماتریالیسم را تئوری و دیالکتیك را اسلوب می‌شمرند از فلسفهٔ مارکسیسم چیزی سر در نمی‌آورند.

ماتریالیسم مارکسیست فلسفهٔ مادّی بودن جهان، وحدت مادّی جهان و تقدم مادّه بر شعور است. وحدت مادّی جهان در وحدت عناصر تشکیل دهندهٔ آن، در وحدت ذرّات درون اتم‌های این عناصر، در وحدت ساختمانی موجود، زنده (سلول، ADN)، در وحدت منشاء موجودات زنده و بالاخره در وحدت قوانین حاکم بر جهان است.

ماتریالیسم آن جهان‌بینی است که در مسئلهٔ اساسی فلسفه یعنی در رابطهٔ میان مادّه و شعور، مادّه را در آخرین تحلیل مقدم و تعیین‌کننده میداند. امّا ماتریالیسم مارکسیست همان ماتریالیسم دموکریت یا ماتریالیسم روشنگران قرن ۱۷ و ۱۸ اروپا و حتیٰ ماتریالیسم فویرباخ نیست. ماتریالیسم قبل از مارکس، ماتریالیسم مکانیکی و متافیزیکی بود که همهٔ پدیده‌های واقعیت را با الگوی مکانیك توجیه می‌کرد: حرکت را به تغییر مکان محدود می‌ساخت، تکامل را فقط رشد کمی تصور میکرد و تفاوت‌های کیفی را از صحنهٔ جهان میزدود. درك مکانیکی از جهان متناسب با وضع تکامل علوم طبیعی بود. برای ماتریالیست‌های قرن ۱۸، انسان یك ماشین بود، قلب تلمبه‌ای بود که خون را در عروق به جریان می‌انداخت، شعور تراوش و ترشح مغز بود همانگونه که کبد صفرا ترشح می‌کرد. این ماتریالیسم که در اساس خود درست بود نمیتوانست به پدیده‌های اجتماعی گسترش یابد و روابط اجتماعی، روابط میان انسانها را اعم از مادّی یا معنوی بطور ثمربخش درك کند. به همین جهت ماتریالیسم قبل از مارکس همینکه به جامعه برمیخورد آنرا به شیوهٔ ایدآلیست‌ها توضیح میداد.

برای ماتریالیسم مکانیك، هیچ رابطهٔ متقابل میان مادّه و هستی با شعور و تفکر

وجود نداشت. شعور فقط انعکاس پاسیف دنیای خارج در مغز انسان بحساب میامد و تأثیر متقابل شعور بر دنیای خارج، تأثیری آفریننده و سازنده، از نظر فرو می‌افتاد و این بدان علّت بود که ماتریالیسم آن زمان به پراتیك اجتماعی توجّه نداشت، تأثیر فعّالیت عملی انسان را بر افکار او نمی‌دید. در حالیکه درواقع تغییر طبیعت توسط انسان، پایه و مبنای اساسی تفکر انسان است. انسان به همان اندازه که تغییر طبیعت را فرامیگیرد هوش و شعور خود را نیز تکامل می‌بخشد.

اگر بخواهیم تفاوت ماتریالیسم مارکسیست را با ماتریالیسم قبل از آن با یك کلمه بیان کنیم باید گفت که ماتریالیسم قبل از مارکس، دیالکتیکی نبود، دیالکتیك را نمی‌شناخت و آنرا بکار نمی‌گرفت.

دیالکتیك مارکسیست تئوری وابستگی اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی، تئوری حرکت و تکامل جهان مادّی است. البته وظیفهٔ این نوشته نیست که به تشریح و توضیح دیالکتیك مارکسیست بپردازد ولی از آنجاکه رئالیسم اسلامی کوشش بسیار بکار میبرد که آنرا نادرست جلوه دهد و از اعتبار بیندازد جا دارد به بعضی نکات اشاره رود.

در دیالکتیك مارکسیست قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" قانون مرکزی است و تمام قوانین و اصول دیگر دیالکتیك از این قانون مرکزی بیرون میایند. بدون قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" دیالکتیك معنیٰ و مفهوم خود را از دست می‌دهد، بدون قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" حرکت، تغییر و تکامل قابل درك نیست. رئالیست‌های اسلامی لااقل این خطر را احساس کرده‌اند که قبول این قانون بمعنیٰ انکار آفریدگار و آفرینش است و چه بدبختی بزرگی برای آنها، اگر این قانون در اذهان جای خود را باز کند، چون حرکت، تغییر، تکامل، تنوع و کثرت اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی، ارتباط و وابستگی اشیاء و پدیده‌ها میان هم، همه از این قانون برمیخیزد و نیازی به محرّك دیگر در این عالم نیست. آقای مطهری مینویسد:

"همین تضاد و کشمکش منشاء حرکت است پس حرکت را نیازمند به محرّکی بیرون از اشیاء نیست"

و چند سطر دورتر:

"حرف اینها بمعنای اینست که هر چیزی باید نفی‌اش از درون خودش برخیزد و همین نفی برخاسته از درون خودش است که علّت حرکت است و به همین دلیل جهان، خود خالق خودش است پس نیازی به آفریننده و محرّك بیرونی نیست"

("مارکس و مارکسیسم"، دفتر دوّم، ص. ۲۵ و ۲۹)

بدینسان مبارزهٔ شدید و پیگیر استادان فلسفهٔ اسلامی با این قانون کاملاً قابل درك است. آنها در آغاز دانسته و به قصد عوام‌فریبی یا نادانسته، قانون تضاد دیالکتیك مارکسیست را با اصل امتناع تناقض در منطق صوری یکی معرفی کردند و مصرانه ندا دردادند که:

"اصل امتناع تناقض مورد قبول تمام اذهان بشری است"، "پایه جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این یك اصل صرفنظر شود هیچ علمی استقرار نخواهد یافت"، "با انکار اصل تناقض هیچ حقیقتی را نمیتوان اثبات کرد"

و سیاه بر روی سفید نوشتند که:

"طرفداران منطق دیالکتیك منکر این اصل شده‌اند." (همانجا، ص. ۱۱۸)

اصل امتناع تناقض چیست؟ بنای این اصل بر این استوار است که از دو قضیه که یکی متناقض دیگری است فقط یکی میتواند صادق باشد و دیگری قطعاً کاذب است یعنی "محال است که هر دو صادق باشند یا هر دو کاذب باشند" مثلاً از دو قضیه متناقض "انسان حیوان است" و "انسان حیوان نیست" یا "عالم متناهی است" و "عالم متناهی نیست" تنها یکی از دو قضیه درست است و دیگری غلط است. در مثال اوّل "انسان حیوان است" درست است و نقض آن نادرست.

امّا این اصل اگر آنرا مطلق کنیم (و رئالیست‌های اسلامی با اطلاق میانه خوبی دارند) در موارد بسیاری نادرست است. مثالی بزنیم: "جرم جسم تابع سرعت است" و "جرم جسم تابع سرعت نیست". بنابر اصل امتناع تناقض یکی از این دو قضیه باید درست باشد و دیگری غلط، در حالیکه هر دو قضیه درست است. تا زمانی که سرعت، کمیّت های زندگی روزانه را در بر میگیرد جرم جسم تابع سرعت نیست یا لااقل

اندازه گیری‌های معمولی تغییری در جرم نشان نمی‌دهد امّا در سرعت‌های زیاد مثلاً سرعتی برابر یا نزدیك سرعت نور جرم جسم ثابت نیست و تابع سرعت است.
یا اینکه "مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است" و "مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه نیست" "اصول فلسفه" برآنست که از این دو قضیه فقط وجه اوّل صحیح است:

> "سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است...فرض به حکم امتناع تناقض...از نقیض وی که سه زاویه مثلث مساوی نیست با دو قائمه اعراض کرده است" (جلد ۲، ص. ۱۱۶)

به نویسندهٔ این سطور که از علم و تکامل آن غافل است و اساساً علم را در معنای عربی آن یعنی شناخت (هر شناختی) بکار میبرد و نه به مفهومی که امروز از آن مستفاد میشود، باید گفت که مجموع زوایای مثلث همیشه مساوی با دو قائمه نیست چون در کنار مثلث با اضلاع مستقیم که در آن مجموع زوایا برابر دو قائمه است مثلث، دیگری هم هست که اضلاع آن منحنی است (مثلث کروی) و در چنین مثلثی (و بالاخره این هم مثلث است) مجموع زوایا بین دو تا شش قائمه تغییر میکند.
بنابراین اگر مثلث را مطلق بگیریم آنگاه هر دو قضیه درست است و نه یکی از آن دو. نویسنده البته این مثال را با قید هندسهٔ اقلیدسی آورده ولی توجّه نکرده است که در کنار این هندسه مدّتها است هندسه غیر اقلیدسی بوجود آمده که در آن اصول "بدیهی" نویسنده که هنوز در دوران ارسطو و اقلیدس زندگی میکند از اعتبار افتاده است. و میتوان مثال‌های دیگری ذکر کرد.
روشن است که مخالفت فلسفهٔ مارکسیست با این اصل به هیچوجه بی‌پایه نیست. این اصل فقط در یك حالت درست است و آن حالتی که در آن حقیقت مطلقی بیان شود. "انسان حیوان است". این حقیقتی مطلق است. و بنابر این قضیه نقض آن "انسان حیوان نیست" نادرست است. "خلیج فارس در جنوب ایران است" حقیقتی مطلق است و اصل امتناع تناقض در آن مصداق پیدا میکند. "اتم کوچکترین ذرهٔ قابل ترکیب یك عنصر شیمائی است" حقیقتی مطلق است و اصل امتناع تناقض شامل حال آن می‌شود. می‌بینید که در چنین مواردی صحت این اصل نمیتواند مورد

تردید قرار گیرد. امّا در مواردی که ما با حقیقت نسبی سر و کار داریم باید به این اصل با احتیاط کامل برخورد کرد. ارسطو خود که مبدع این اصل است هرگز آنرا بصورت مطلق بیان نداشته است. مثلاً در دو قضیه "زید ایستاده است"، "زید نایستاده است" ایستادن در زمره حقایق مطلق نیست و بنابراین هر دو قضیه می‌تواند درست باشد و این حکم "اصول فلسفه" که "علم به اینکه زید ایستاده است مانع علم به اینست که زید ایستاده نیست" مقرون به عینیت نمی‌باشد چون علم به ایستاده بودنِ زید، مانع علم به نایستاده بودنِ او نیست. باید دید زید در کجا، در چه موقع و تحت چه شرایطی ایستاده است و به همین جهت هر دو وجه در مورد زید می‌تواند مصداق پیداکند. زید هم میتواند ایستاده باشد و هم نباشد بسته به اینکه گوینده او را در چه موقع و چه مکانی ایستاده یا نایستاده دیده است.
یا مثال بهتر: "باران می‌بارد"، "باران نمی‌بارد". در اینجا امتناع تناقض باید از این صورت مطلق خارج شود تا درست از آب درآید وگرنه هر دو قضیه می‌تواند صحیح باشد. ممکن است در همان حال که در تهران باران می‌بارد در نقطه‌ای دیگر مثلاً شیراز باران نبارد یا حتیٰ چنانکه اتفاق می‌افتد در شمال تهران میبارد ولی در جنوب شهر اثری از بارندگی نیست. بنابراین اگر قضیه بصورت مطلق بیان شود اصل امتناع تناقض در آن صدق نمیکند. امّا در صورتیکه گفته شود: "ظهر ۴ مهر ماه ۱۳۵۷ در سراسر تهران باران بارید" آنگاه نقیض آن درست نیست و بالعکس. چنین است نظر فلسفهٔ مارکسیست در مورد اصل امتناع تناقض و آقای مطهری بیهوده می‌کوشد دقیق کردن اصل را با انکار آن یکی معرفی کند.
امّا موضوع اساسی چیز دیگری است و آن اینکه دائرهٔ شمول فلسفهٔ مارکسیست فقط منطق آنهم منطق صوری نیست، جهان مادّی است و نویسندگان "اصول فلسفه" بهیچ قیمتی نمی‌خواهند از منطق صوری جدا شوند و پا به عرصهٔ واقعیات بگذارند. یکی از قوانین واقعیت عینی همین قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" است. آنها این قانون را که در جهان مادّی عمل میکند با اصل امتناع تناقض که مختص منطق صوری است یکی میشمرند و فریاد برمیاورند که مارکسیست با اصل امتناع تناقض مخالف‌اند در حالی که فلسفهٔ مارکسیست با این اصل با توجّه به توضیحاتی که در

فوق آمد مخالفتی ندارد. سخن بر سر این است که این اصل و قانون تضاد دو چیز بکلی متفاوت‌اند یکی در پهنهٔ منطق صوری است و دیگری در عرصهٔ جهان مادی. بنظر میرسد سالها گذشته است برای آنکه این آقایان اندکی متوجّه شوند که قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" همان اصل امتناع تناقض نیست و از این بالاتر، حتیٰ دیگر آنقدر سفت و سخت ادّعا نکنند که قانون تضاد نادرست است، شاید هم درست باشد. امّا آنها چنانکه گفته شد نمیتوانند آنرا بپذیرند و به هر شکلی که شده در پی تخطئهٔ آنند. به این گفتگو میان استاد و شاگردانش توجّه کنید:

"(تضاد درونی) نه‌تنها راه اثبات ندارد، بلکه آنچه هست خلاف این هم هست. نه اینکه امر مجهولی است، شاید هم درواقع درست باشد و ما نمیدانیم. اینها میگویند فلسفهٔ ما فلسفهٔ علمی است یعنی ما به اتکاء علوم این حرف را می‌زنیم در حالیکه علوم چنین حرفی نمیزنند.

"شما می‌توانید اثبات کنید که چنین نظامی محال است؟"

"نه، ما چنین چیزی نمیگوئیم، نمی‌گوئیم محال است."

"پس در مبحث خداشناسی گیر میکنید چون اگر امکان صحت این حرف باشد معنایش امکان بی‌نیازی از خدا است."

"در جلسهٔ پیش و مقداری قبل در همین جلسه هم گفتم که اگر فرضاً هم چنین نظامی اثبات شود و وجود داشته باشد، باز باب علّت و معلول باز میشود باز استدلال الهیون سرجای خود باقی است."

("مارکس و مارکسیسم"، دفتر دوم، ص. ۳۰ و ۲۹)

از این گفت و شنود کاملاً روشن است که قانون تضاد آنچنان بارز و عیان است و خود را آنچنان به ذهن تحمیل میکند که حتیٰ آیت‌الله مطهری نیز آنرا محال نمی‌شمرد، صحت آنرا نفی نمی‌کند با آنکه می‌داند "در بحث خداشناسی گیر میکند" و استدلال الهیون را به "باب علت و معلول" احاله میدهد و واجب‌الوجود را بر طبق قانون علّیت اثبات میکند. (مراجعه شود به اصل علّیت)

آقای مطهری برآنست که "علوم چنین حرفی نمی‌زنند"، آری، قانون تضاد یا بهتر، قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" یك قانون فلسفی است، قانون عام و حاکم بر

سراسر دنیای مادّی است. کشف این قانون از نتایج و دستاوردهای علوم مختلف، وظیفهٔ فلسفه است. چنانکه میدانیم هر علم بخش معینی از واقعیت مادّی را مورد پژوهش قرار میدهد و قوانین آنرا میابد. بنابراین هیچیك از علوم دربارهٔ قانون تضاد حرفی نمیزنند. فلسفهٔ مارکسیست، این قانون را از دستاوردهای مسلّم و انکارناپذیر علوم بیرون کشیده است و بنابراین به اتکاء علوم این حرف را میزنند. "اصول فلسفه" خود برآنست که:

"نتایج علمی بمنزلهٔ مواد اولیه‌ای است که دراختیار فلسفه قرار داده میشود و فلسفه از آن مواد اولیّه حقایق کلّی فلسفی میسازد" (جلد ۳، ص. ۲۰)

امّا برای تخطئهٔ قانون تضاد بیکبار از این نظر عدول می‌کند و بر آن می‌شود که "هیچ علمی چنین حرفی نمیزند" که نباید هم بزند چون وظیفهٔ تعمیم نتایج علوم برعهدهٔ فلسفهٔ است و نه این یا آن علم جداگانه. برای اثبات این امر که قانون تضاد متکی به علوم است بدو نکته اشاره میشود:

امروز همه می‌دانند که دنیای مادّی از اتم تشکیل یافته و اتم خود مجموعه‌ای از ذرّات متضاد است (الکترون و پروتون، الکترون و پوزیترون، ذرّه و ضد ذرّه و غیره). میان ذرّات بیرون هستهٔ اتم و ذرّات درون هسته، دو نیروی متضاد جاذبه و دافعه عمل می‌کنند که تأثیر متقابل آنها همهٔ روندهای اتم و هستهٔ آنرا روشن می‌سازد. اگر همین نمونه را هم ملاك قرار دهیم، آیا میتوان انکارکرد که قانون تضاد در این شکلِ مشخص بر سراسر جهان حاکم است؟

آیا در جامعه می‌توان تضاد و مبارزهٔ طبقاتی راکه خود مظهری از تضاد در تولید است نادیده گرفت؟ از آغاز بردگی تاکنون که قرن‌های متوالی از آن می‌گذرد هیچگاه تضاد و مبارزهٔ طبقاتی قطع نشده است و هنوز مدّتی بسیار طولانی ادامه خواهد یافت. مگر در جامعهٔ طبقاتی امروز ممکن است بر تضاد کارگر و سرمایه‌دار، تضاد میان انحصارهای سرمایه‌داری و تضاد میان کشورهای امپریالیستی چشم فرو بست و آنرا ندید؟ آیا در جمهوری اسلامی تضاد میان آخوندهای حاکم و نیروهای شیفتهٔ آزادی، حتیٰ تضاد میان آخوندهای حاکم و نیروهای مخالف آنها اظهرمن‌الشمس نیست؟ تضاد طبقاتی در درون جامعه و تضاد

ذرّات در درون اتم کافی است برای قانون تضاد جهانشمول باشد. شما هیچ علمی را نمی‌یابید که با تضاد سر و کار نداشته باشد. آیا باز هم میتوان گفت که قانون تضاد "راه اثبات ندارد" و متکی بر علوم نیست؟ مگر قانون تضاد مانند هر قانون عینی دیگر اثبات کردنی است؟ قانون واقعیتی است عینی که علم به کشف آن می‌پردازد. آیا "آنچه هست خلاف این قانون است"؟ اگر همه چیز خلاف این قانون رأی میدهد، اگر "جای تردید نیست دراینکه نظام عالم چنین نیست"، اگر قانون تضاد "یك حرف ساختگی است" که "اینها آمدند و بافتند و به مردم میخواهند تحمیل کنند"، اگر "**اصل تضاد یك حرف پوچی است و قابل بحث نیست**".("مارکس و مارکسیسم"، دفتر دوّم، ص. ۲) چگونه نمی‌توان چنین نظامی را محال دانست و در نادرست بودن آن تردیدی بخود روا داشت؟ واقعیت اینست که قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" که هستهٔ دیالکتیك مارکسیست است و همهٔ تغییرات و تحولات جهان نتیجهٔ عمل آنست درست است و رئالیست‌های اسلامی نمی‌دانند، نمی‌خواهند بدانند، نمی‌توانند بدانند.

انسان براستی در شگفت می‌ماند که چگونه محقّقی، استادی به بحث دربارهٔ مطلبی می‌پردازد ولی نمی‌کوشد حتیٰ از آن دید صحیح و روشنی داشته باشد. وقتی فلسفهٔ مارکسیست از "وحدت و مبارزهٔ ضدین" سخن می‌گوید مقصود تضاد در درون اشیاء و پدیده‌ها است: در درون اتم، تضاد در درون جامعه، تضاد در درون موجود زنده، در درون منظومهٔ شمسی و غیره، و از همین تضاد است که حرکت، تغییر و تکامل برمیخیزد.

چنانکه از نامگذاری قانون برمیاید، دو ضد یا دو طرف تضاد نه‌تنها در وحدت با یکدیگرند و وجود یکی مستلزم وجود دیگری است بلکه در عین‌حال در مبارزه‌اند و در این مبارزه هر یك در پی نفی دیگری است. تضاد دیالکتیکی، هم مبیّن کیفیت خاص اشیاء و پدیده‌ها یعنی مبیّن ثبات نسبی است. و هم مبیّن حرکت و تکامل آنها. ثبات نسبی، در تعادل و توازن نسبی تأثیر متقابل دو طرف تضاد است و حرکت و تکامل، برعکس، چیره شدن و غلبهٔ یك طرف بخاطر رفع طرف دیگر، لازم بتذکر است که دو طرف یك تضاد خود ثابت و لایتغییر نمیباشند بلکه پیوسته تغییر

می‌پذیرند. تکامل متفاوت هر یك از دو جهت موجب می‌شود که یکی بر دیگری پیشی گیرد و غلبه کند و به وحدت پایان بخشد. در چنین حالی جهشی صورت میپذیرد و شیئی یا پدیده‌ای باکیفیت نوی بوجود می‌آید که خود بنوبه،کانون تضاد جدیدی می‌شود که حرکت و تکامل آنرا تأمین میکند.

قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" تا آنجا که قانون تغییر و تکامل همهٔ اشیاء و پدیده‌های مادّی است مطلق است و تا آنجاکه جنبهٔ مشخص پیدا میکند نسبی است.

در یك سلسله مقالات در روزنامهٔ "اطلاعات" تحت عنوان **"پایه‌های ایدئولوژیكِ التقاط"** (۱۳۶۲، آخرین قسمت) نویسنده‌ای به انتقاد از جهان‌بینی التقاطی مجاهدین می‌پردازد که با آن نمیتوان موافقت نداشت. درواقع جهان‌بینی "انقلابی" مجاهدین چیزی نیست جز درآمیختن مارکسیسم با اسلام و این آمیزش بدون شك امکان‌پذیر نیست. اسلام و مارکسیسم در تضادی آشتی‌ناپذیرند و کوشش در آشتی دادن این دو، آب در هاون کوبیدن است. امّا نویسندهٔ مقالات که هدفش نشان دادن التقاط در ایدئولوژی مجاهدین است فرصت را غنیمت شمرده تا نیشی هم از ره کین به فلسفهٔ مارکسیست بزند و قانون تضاد را فسرده و بیجان سازد!

استدلال این نویسنده در ردّ جهانشمول بودنِ تضاد اینست که:

> "امروز دیگر مدل اتم همان مدل بوهر (Bohr) نیست. مدل بوهر فقط از الکترون و پروتون تشکیل میشد و حتیٰ از نوترون هم خبری نبود درصورتیکه امروز از دل هستهٔ اتم (پروتون و نوترون) بیش از دویست ذرهٔ مختلف بیرون کشیده‌اند".
>
> "همانطور که گفته شد تنها ذرّاتی که شناخته شده بود الکترون و پروتون بود و مدل اتمی بوهر، لکن امروز بیش از دویست ذرّه شناخته شده و بر طبق فرضیه کوانتوم مکانیك مدل بوهر دیگر قابل قبول نیست و تکرار این حرف‌ها غیر شوخی چیزی نمیتواند باشد و آن هم شوخی‌ای که چندان خنده‌دار هم نیست."
>
> "ثانیاً بار مثبت و بار منفی در اتم "دو بار مختلف" است و نه متضاد. بنابراین استناد مارکسیست‌ها به تضاد بار مثبت و منفی بی‌اساس است."

"ثالثاً حرکت الکترون به گرد پروتون نتیجهٔ تضاد نیست:
اگر حرکت الکترون به گرد پروتون در اثر تضاد بارهای الکتریکی این دو است چرا وقتی این دو را بیکدیگر نزدیك میکنیم (که قاعدتاً بایستی تضاد بهتر عمل کند) هیچ حرکتی بوجود نمی‌آید بلکه تنها این دو جذب یکدیگر میشوند و حرکتشان تبدیل به سکون میگردد؟ اگر حرکت الکترون و پروتون در داخل اتم بر اثر تضاد بار الکتریکی این دو میباشد پس حرکت نوترون در داخل اتم با چه چیزی توضیح داده میشود؟"
"اما" بزرگترین اشکالی که بر مدل اتمی آن زمان وارد شد (همان اتمی که آنها را بر آن داشت که بگویند حرکت الکترون در اتم بر اساس مبارزهٔ درون اتم توضیح داده می‌شود) این بود که اگر الکترون دور اتم بچرخد در اثر تشعشع امواج الکتریکی انرژی از دست می‌دهد و کم‌کم مدارش کوچکتر می‌شود و بالاخره بر روی هسته می‌اوفتد و حرکت از بین میرود."

در اینکه مدل اتمی بوهر امروز معتبر نیست سخنی نمی‌تواند باشد، در اینکه امروز بر اثر شکافتن هستهٔ اتم ذرّات بسیاری کشف و شناخته شده، هیچگونه تردیدی نیست معذالك یك امر مسلّم است و آن اینکه الکترون‌ها با بار منفی خود بدور هستهٔ با بار مثبت در گردش‌اند و چنانکه می‌بینیم پروتون‌های مثبت هسته، الکترون‌های منفی را جذب نمی‌کنند، الکترون‌ها بر روی هسته نمی‌اوفتند و حرکت از بین نمی‌رود. اگر جز این بود دیگر اتم و ساختمان آن هرگز مطرح نمی‌شد و جهان مادّی صورت دیگری پیدا می‌کرد. اگر بار مثبت پروتون‌ها الکترون‌های با بار منفی را بسوی خود نمی‌کشند و الکترون‌ها بر روی هسته نمی‌اوفتند باید نیروی دیگری باشد که نیروی جاذبهٔ هسته را خنثیٰ کند، یعنی در برابر نیروی جاذبهٔ هسته، نیروی دافعه‌ای باشد و این دو نیروی جاذبه و دافعه هر دو در درون اتم واقعاً وجود دارند و نتیجه تأثیر این دو است که الکترون‌ها در پیرامون هسته در گردش‌اند. این حساب دو دوتا چهارت است، این واقعیتی است که نمیتوان آنرا ندید. حالا چرا این سخن

صحیح و تکرار آن "جز شوخی چیزی نمیتواند باشد" معلوم نیست. اینکه مدل بوهر دیگر معتبر نیست و بیش از دویست ذره از دل اتم بیرون کشیده‌اند این واقعیت را مطلقاً نفی نمیکند که اتم را هسته‌ای است با بار مثبت و ذراتی با بار منفی که بدور آن میگردند و این حرکت و گردش جز در سایه دو نیروی متضاد قابل توضیح نیست و هیچکس هم جز این توضیحی بر آن نیافته است.
بیاد دارم درگذشته آخوندی بر بالای منبر برای بی‌اعتبارکردن مدرسه و معلم و علم فریاد میکشید: **"اینها میگویند سولفات دوپتاس، میدانید یعنی چه؟ یعنی خدا دو تا است. اینها می‌گویند سولفات دوسود، می‌دانید یعنی چه؟ یعنی خدا نبود".** حالا آخوند دیگری پیدا شده که همان شیوه را با بیانی مدرن بکار می‌گیرد. او از پدیده‌هائی مانند "اسپین" و "ممان مغناطیسی" نام می‌برد برای آنکه به "استدلال" خود وزنۀ بیشتری بخشد. او بشما میگوید: مدل اتمی بوهر کهنه است و قابل قبول نیست، هسته در دل خود ذرّات بسیاری را جای داده است و از آن نتیجه می‌گیرد: پس تضاد نیست و مارکسیست‌ها شوخی میکنند "وقتی از تضاد در درون اتم حرف می‌زنند". در حالی که هیچ ارتباطی میان مدل اتمی بوهر و ذرّات فراوان هسته با این واقعیت که بهر تقدیر در درون اتم الکترون‌های منفی بدور هستۀ مثبت در گردش‌اند وجود ندارد.
شاید نویسنده سستی سخن خود را درك کرده است که اشکال دوّم را مطرح می‌کند "بار مثبت و منفی در اتم دو بار مختلف است و نه متضاد" و بنابر این ، استناد مارکسیست‌ها به تضاد بار مثبت و منفی بی‌اساس است. نویسنده باز هم یك نکتۀ کوچك را فراموش کرده و آن اینکه، اگر بار مثبت و بار منفی را متضاد ندانیم هر تضادی مانند خوب و بد، زشت و زیبا، زندگی و مرگ، شمال و جنوب را می‌توان دو مفهوم مختلف خواند و بدین‌ترتیب واژۀ تضاد را از قاموس فلسفه - هر فلسفه و از آنجمله فلسفۀ اسلامی - بیرون راند. خود نویسنده از "تضاد قوه و فعل" صحبت میکند. چرا "قوه و فعل" دو چیز متضاد است و نه دو چیز مختلف؟ لابد به این علّت که در زمان حاضر حق همیشه با آخوند است و منطق زور بهترین منطق‌ها است!
اساساً معلوم می‌شود نویسنده تفاوت "اختلاف" و "تضاد" را نمی‌فهمد. "اختلاف"

رابطهٔ میان چیزهای مادّی یا ایده‌ای است که از لحاظ خواص و صفات با یکدیگر یکسان نمی‌باشند مثلاً طلا و نقره با یکدیگر مختلف‌اند یا نژاد سیاه و سفید با یکدیگر مختلف‌اند چون خواص و صفات آنها با یکدیگر متفاوت‌اند. به این معنی - و فقط به این معنیٰ - دو چیز متضاد نیز "مختلف"اند. امّا اگر هر "تضادی" "اختلاف" است، هر اختلافی تضاد نیست. تضاد "اختلاف" را تا مرزی پیش می‌برد که آنرا به دو قطب تقسیم می‌کند و تقسیم به دو قطب بدین معنیٰ است که یکی در ماهیّت خود در مقابل دیگری قرار دارد، بعلاوه وجود یکی وابسته و مشروط به وجود دیگری است. بار مثبت و بار منفی اتم خصلت قطبی دارند و بنابراین وجود یکی بدون وجود دیگری قابل تصوّر نیست. نویسنده که بارهای مثبت و منفی را "اختلاف" مینامد درواقع تفاوت ماهوی میان تضاد و اختلاف را از میان میبرد.

نه‌تنها حرکت در درون اتم بر اثر نیروی متضاد است حتیٰ ثبات و تبدیل اتم‌ها به یکدیگر نیز وابسته به چنین نیروهائی در درون هسته است. در درون هسته دو نیروی متضاد در برابر یکدیگرند: نخست نیروئی که اجزاء هسته را بیکدیگر پیوند میدهد و هسته را ثابت نگاه میدارد و دیگری نیروی پروتون‌ها (با بار مثبت) که پیوسته یکدیگر را می‌رانند، ثبات هسته و بنابراین اتم را دستخوش تغییر می‌سازند. با افزایش تعداد پروتون‌ها نیروی تغییر بر نیروی ثبات میچربد و اتم بسوی تلاشی میل میکند. بیهوده نیست که عناصر سنگین همه رادیوا کتیوند و بیهوده نیست که تعداد عناصر شیمیائی نیز محدود است.

دلیل دیگر نویسنده بر "ردّ" تضاد از همه بیمایه‌تر است و آن اینکه اگر حرکت الکترون‌ها را با بارهای متضاد مثبت و منفی بتوان توضیح داد حرکت نوترون در داخل هسته چگونه توضیح داده می‌شود؟ البته ما مانند آخوندها "استاد"، "علاّمه" و "بحرالعلوم" نیستیم که جواب همهٔ پرسش‌های مقدّر و غیر مقدّر را در آستین داشته باشیم. توضیح حرکت نوترون را فقط یك فیزیکدان میتواند بدهد ولی چنانکه بفرض در حال حاضر علّت حرکت نوترون بر ما معلوم نباشد آیا حق نیست که حرکت در درون اتم را بر اساس تضاد توضیح دهیم؟ آیا میتوان بر اساس مجهولات، معلومات را انکار کرد؟ آیا می‌توان از حرکت سیارات بدور خورشید

به این علّت که حرکت خورشید را نمی‌توانیم توضیح دهیم صرفنظر کرد؟ اساساً این دو مطلب چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ حرارت و اشتیاق "تئوریسین"های جمهوری اسلامی در مبارزه با فلسفهٔ مارکسیست بسیار سوزان است. امّا داستان مبارزهٔ این مردمان حکایت مورانی است که میخواهند درخت عظیم و تنومندی را از پای بیندازند. فلسفهٔ مارکسیست آنچنان نیروئی نیست که از این بادها بر خود بلرزد. موضوع را از دیدگاه دیگری بررسی کنیم.

یکی از اصول دیالکتیك مارکسیست برآنست که در جهان همه چیز در تغییر است. هیچ چیز در دو لحظهٔ مختلف یکسان باقی نمی‌ماند. سکون و ثبات نسبی است، حرکت و تغییر مطلق است. بعبارت دیگر می‌توان گفت همه‌چیز در حال شدن است، در حال گذار از یك وضع و حالت به حالت و وضع دیگر است. البته این بدان معنیٰ نیست که فلسفهٔ مارکسیست تعیّن کیفی را نفی می‌کند: تعیّن نشانه سکون و ثبات نسبی است. هر شیئی یا هر ایده شخصیت خود را دارد و آنرا تا زمانی که هست حفظ می‌کند، چنانکه دوستی را که می‌شناسیم از امروز به فردا کس دیگری نمی‌شود و شخصیت دیگری از آب درنمیاید. امّا همین دوست هر لحظه در حال تغییر است چه رسد از امروز به فردا، منتها تغییرات در آن سطح که ما بدان می‌نگریم محسوس نمی‌باشند و بهمین جهت دوست ما در عین اینکه مدام در حال تغییرات است شخصیت و تعیّن خود را از دست نمی‌دهد. رودخانهٔ کرج برای ما پیوسته رودخانهٔ کرج است امّا آیا بدان معنیٰ است که در حال تغییر مداوم نیست؟ روشن است که تغییر منافی تعیّن کیفی نیست و بالعکس.

فلسفهٔ اسلامی به اصل تغییر لااقل در مادّیات معتقد است و چگونه می‌توان با این امر بدیهی به مخالفت برخاست؟

> "...مثلاً واقعیت‌های خاص مادّی در عالم خارج موقت است زیرا مادّه و روابط اجزاء آن دائماً در تغییر است. در طبیعت یك چیز در دو لحظه به یك حال باقی نمی‌ماند. هر واقعیتی برای مدّتی محدود در صحنهٔ طبیعت ظاهر میشود و از بین میرود. این نوع واقعیت‌ها موقت و زائل شدنی است" ("اصول فلسفه و روش رئالیسم"، جلد ۱، ص. ۱۳۸)

خوب اگر "یك چیز در دو لحظه بیك حال باقی نمیماند" باید اذعان کرد که هر چیز در هر لحظه جمعِ بودن و نبودن است یعنی هر چیز در هر لحظه هم خودش است و هم خودش نیست. در نظر بگیرید شیئی راکه در لحظه‌ای در حالت A است و در لحظهٔ بعد بنابر اصل تغییر در حالت Á. اگر شیئی در لحظهٔ اوّل منحصراً در حالت A باشد ممکن نیست در لحظهٔ بعد در حالت Á قرار گیرد. نتیجه اینست که شیئی در هر لحظه هم در حالت A است و هم در جریان گذار به حالت Á. یعنی در هر لحظه هم خودش است و هم خودش نیست و هم او است و هم او نیست. بدین ترتیب تغییر خود تضاد است، تضادِ بودن و نبودن. بعبارت دیگر هر چیز در هر لحظه در حال شدن است، در حال گذار از یك حالت بحالت دیگر است. در یونان باستان زنون خصلت متضاد حرکت را دید و از آن نتیجه گرفت که حرکت وجود ندارد زیراکه یك جسم نمی‌تواند بنابر اصل امتناع تناقض هم در نقطه‌ای باشد و هم در آن نقطه نباشد و از این اصل نتیجه گرفت که حرکت پنداری بیش نیست. رئالیست‌های اسلامی که تغییر را لااقل در مادّیات می‌پذیرند، باید تناقض و تضاد "بودن" و "نبودن" را در هر شیئی یا در هر رابطهٔ میان اشیاء بپذیرند و از اصل امتناع تناقض در مادّیات، در طبیعت چشم بپوشد.

امّا آقای مطهری با صراحت و بدون هیچگونه استدلال آنرا ردّ می‌کند. اگر جز این بودی شگفت نمودی! او مینویسد:

> "بنابر هگل "شدن یعنی مجموعهٔ بودن و نبودن" این یك حرفی است بی‌منطق و نادرست و اساس این تقسیم باطل است و معنایش اینست که فلسفهٔ بودن، شدن را منکر است. خوب نه، فلسفه‌ای داریم که هم به شدن معتقد است و هم به بودن" ("مارکس و مارکسیسم"، جلد ۱، ص. ۱۴)

جمعِ بودن و نبودن چنانکه در بالا آمد در خود تغییر خوابیده است و لذا یا تغییر وجود دارد، در اینصورت نیروی محرّکهٔ آن، تضاد "بودن" و "نبودن" در درون شیئی است و به هیچ عنوانی نمی‌توان از آن طفره رفت، و یا تغییر نیست، همه چیز در حال سکون و ثبات است، در اینصورت قبول تغییر از جانب رئالیسم اسلامی سخنی بی‌محتوا است.

تغییر با زمان (و مکان) ملازمه دارد. اگر زمان حذف شود (چیزی که فقط در عالم خیال ممکن است) همه چیز از حرکت و تغییر و تحوّل بازمی‌ایستد و ثبات و سکون جهان مادّی را فرامی‌گیرد. آیا این امر بدیهی را می‌توان انکار کرد؟ آری می‌شود. آقای مطهری برآنست که "در فلسفه‌های ما، بودن درش زمان نیست" (همانجا). حذف زمان از "بودن"، از هستی بنوعی انکار حرکت، تغییر و تحوّل است. فلسفهٔ اسلامی از یکسو بشما می‌گوید: "یك چیز در دو لحظه بیك حال باقی نمی‌ماند"، امّا زمان را از "بودن"، از واقعیت می‌گیرد و درواقع همه‌چیز را می‌خشکاند، می‌میراند، در حال ثبات و سکون نگاه می‌دارد: "بودن"ی که درش زمان نیست هرگز دستخوش تغییر و تحوّل نمی‌گردد. اعتقاد به اینکه همه چیز در تغییر است با حذف زمان از "بودن"، منافات دارد.

فلسفهٔ اسلامی میخواهد بگوید که حالت A "بودن" است، حالت Á هم "بودن" است. امّا اگر "بودن" درش زمان نباشد حالت Á هرگز روی نمی‌دهد تا بتوان بر آن نام "بودن" گذاشت و حالت A پیوسته ثابت و پایدار می‌ماند. آقای مطهری به مارکسیست‌ها می‌تازد که بودن را بمعنیٰ ثبات میگیرند:

> "اینها از اوّل غرض‌شان براینست که مفهوم بودن مساوی است با مفهوم ثبات... یعنی در دو زمان یك جور بودن. اگر در دو زمان یك جور نبود، این دیگر بودن نیست بلکه شدن است".

چه می‌توان گفت وقتی مفهوم بودن "بودنی که درش زمان نیست" با مفهوم ثبات برابر است؟ چه میتوان گفت وقتی "در دو زمان یك جور بودن" حرفی بی‌ربط است، بعلّت اینکه مطلقاً زمانی نیست تا بتوان دربارهٔ "یك جور بودن" آن **"در دو زمان"** داوری کرد؟ می‌بینید که وقتی مارکسیست‌ها "بودن" را با ثبات یکسان میگیرند فقط حقیقتی را بیان میکنند.

"فلسفه‌ای داریم که هم به بودن معتقد است و هم به شدن" این هم سخن ناسنجیده‌ای است. آنکه فقط به بودن معتقد است و نبودن را از بودن جدا می‌کند به "شدن" معتقد نیست. مگر نه اینست که سیاه بر روی سفید نوشته میشود: "در فلسفه‌های ما فعل بودن زمان ندارد". اگر زمان نیست "شدن" هم نیست. فلسفهٔ

اسلامی در این موضوع یا ناپیگیر است از این جهت که تغییر را از یکسو می‌پذیرد و از سوی دیگر با حذف زمان آنرا نفی می‌کند و یا اساساً به تغییر در مادّیات هم معتقد نیست و به اعتقاد به آن تظاهر می‌کند چون تغییر را که امری بدیهی است نمی‌توان نفی کرد. بالاخره اضافه کنیم که تغییر خصلت جهانشمول دارد و اگر تغییر بر اثر تضاد است، ناگزیر قانون تضاد بر سراسر جهان مادّی فرمان میراند.

باشد، طبیعتاً این درگیری به نفع آن ایدئولوژی و به ضرر ایدئولوژی‌اسلامی تمام می‌شود."

شریعتی از این وضع نگران و ناراحت است، در دنبال چاره‌جوئی است و چارهٔ کار را هم در این می‌بیند که ایدئولوژی اسلامی نیز از درهمی و بی‌شکلی بدرآید و با وضوح کامل و روشن بیان شود.

> "بزرگترین و فوری‌ترین کار به نظر من زمینهٔ اعتقادی و فکری، تدوین یك سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی است تا همانطور که اکنون برای یك مارکسیست....در هر سطحی چه کارگر کارخانه و چه استاد دانشگاه تصویر کلّی ایدئولوژی و چهرهٔ اعتقادیش روشن است، وظیفه‌اش معلوم و مسئولیتش مشخص و جایگاه طبقاتی‌اش معین می‌باشد، برای نسل جوانی که به اعتقاد و مذهب اسلامی وابسته است نیز تصویر کلّی ایدئولوژی‌اش روشن باشد تا بداند که کجاست، جهت و مسئولیت‌اش چیست، رابطه‌هایش با پدیده‌ها و واقعیت‌های زمان خودش چه میباشد و به هرحال جبههٔ دوستش، دشمنش، جهت مخالفش، روبرو و پشت سرش، دست راست و چپش کدامست، و جایگاهش چیست. ("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ۹)

برای نیل به چنین هدفی است که دکتر شریعتی دست به انتشار چند نشریه تحت عنوان "آموزش ایدئولوژی" زده است تا با یك "کار دقیق، منطقی و علمی" به رفع این احتیاج بپردازد.

آیا درست است که نفوذ مارکسیسم در طبقهٔ کارگر و در میان روشنفکران به این علّت است که مارکسیست‌ها به جهان‌بینی پرولتاریا، "شکل درسی" میدهند یا "فنی و پخته و بیدار به میدان" می‌آیند و در نتیجه "نسل جوان به دو دوتا چهارتا بودن" آن پی‌می‌برد و مجذوب آن می‌شود؟ نه درست نیست. اگر چنین می‌بود هرگز در سینهٔ جوانان میان اسلام و مارکسیسم جنگی درنمی‌گرفت، چون دربارهٔ اسلام جزوات، نشریات و کتب فراوانی به رشتهٔ تحریر درآمده و انتشار یافته است و از آنجمله کتاب درسی "اسلام شناسی" خود دکتر شریعتی. در کشور ما (و در هیچ کشور دیگری)، تبلیغات مذهبی هیچگاه تحت فشار قرار نگرفته است تا چه رسد به اینکه

ممنوع شده باشد، در حالیکه طیّ ۶۰ سال اخیر اگر از چند سال نخستین دههٔ بیست قرن چهاردهٔ شمسی که بعلّت شرایط سیاسی خاص توده‌های مردم و از آنجمله مارکسیست‌ها از آزادی نسبی و معذالك محدودی برخوردار بودند صرف‌نظر کنیم، هرگز مارکسیسم و مارکسیست‌ها آزادی فعالیت سیاسی و تبلیغ افکار و نظرات خود را نداشته‌اند و آنچه هم که در معرض افکار عمومی قرارگرفته در شرایط خفقان و خطر مرگ پا به عرصهٔ وجود نهاده است.

آخر چگونه است که آن انتشارات معدود و محدود مارکسیست‌ها به دل جوانان می‌نشیند و آنها را شیفتهٔ خود می‌سازد؟ دلیل آن روشن است و آن اینکه مارکسیسم به جوانان حقیقت ملموس و محسوس را عرضه می‌دارد و مسائل جامعه را بدرستی و در انطباق با واقعیت مطرح می‌کند، بطوری که هر جوانی، هر کارگری، هر روشنفکری می‌تواند صحت آنها را با پوست و گوشت خود احساس کند و با اندکی تفکر دریابد. در مارکسیسم تعبّد نیست، اگرچه تعهّد هست.

مارکسیسم هرگز نمی‌طلبد که انسان به چیزی اعتقاد و ایمان داشته باشد که قابل اثبات و قابل درك نیست. جهان‌بینی مارکسیسم جهان‌بینی علمی است، بر پایه دستاوردهای علوم مختلف پایه گرفته و با تکامل علوم و پراتیك مبارزهٔ انسان (با طبیعت و در اجتماع) تکامل می‌یابد. البته مارکسیسم قادر نیست به تمام مسائل مربوط به گذشته و حال کائنات جواب دهد و تمام مسائل مربوط به آیندهٔ دوردست جهان و بشریت را پاسخ گوید. مارکسیسم به این حقیقت عمیقاً باور دارد که **"همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز به دنیا نیامده‌اند"**. معلومات هر فرد و یا حتیٰ همهٔ انسان‌ها در یك برهه از زمان محدود است، محدود به شرایط زمان و درجهٔ تکامل جامعه و تفکر انسان. امّا مارکسیسم این نظر کانت را که انسان نمی‌تواند به ماهیّت اشیاء و پدیده‌ها دست‌یابد مطلقاً مردود می‌شمارد. به این نظر دکتر شریعتی نیز که **"غیب** (منظور او اشیاء و پدیده‌های نامحسوس است ـ ف.)، **خود تقسیم میشود به غیبی که دانستنی نیست و به غیبی که دانستنی است"** باور ندارد ("جهان‌بینی توحیدی" دفتر دوّم، ص. ۴۲). باور ندارد از این جهت که تاریخ تکامل علوم پیوسته از نادانی به دانائی، از ناشناخته به شناخت سیر کرده است و هنوز هم در این مسیر در

حرکت است و به یقین درآینده نیز در حرکت خواهد بود. امروز انسان با مسائلی روبروست و در آینده با مسائلی روبرو می‌شود که برای او ناشناخته است. اساساً دانائی کنونی انسان در برابر نادانی او همچون ذرّه‌ای در برابر اقیانوس است ولی انسان پیوسته در راه کشف قوانین جهان مادّی پیش می‌رود و هر روز سرّی از اسرار جهان را کشف میکند، رمزی از رموز جهان را می‌گشاید. یك نگاه به تکامل علوم مختلف در دوران بعد از جنگ دوّم جهانی نشان میدهد که دانش بشری چه جهش عظیمی داشته است.

مارکسیست‌ها هرگز از اعتراف به نادانی بشر شرمگین نمیشوند، آنها ایمان دارند که انسان پیوسته از حقایق نسبی به سوی حقیقت مطلق روان است. این قانون تکامل شناخت انسان است. آنهائی که با تکیه بر مجهولات مطلق - مجهولاتی که در اثبات وجود آنها هم درمی‌مانند - همه‌چیز را توضیح می‌دهند و همه مسائل کائنات را حلّ می‌کنند، درواقع هیچ‌کس را قانع نمی‌کنند، مارکسیست‌ها پدیده‌ها و روندهای دنیای مادّی (طبیعت و اجتماع) را با تکیه بر دانش بشری که مورد تردید هیچکس قرار نمی‌گیرد، با تکیه بر قوانین عینی که در جهان مادّی حکمفرماست توضیح می‌دهند و قوّت آنها در همین است و نه در اینکه ایدئولوژی خود را به "شکل درسی" بیان می‌کنند. ایمان مارکسیست‌ها به نیروی آفرینندهٔ انسان‌ها است که خود بخشی از آنند، ایمان مارکسیست‌ها به جامعه‌ای است که در آن ارزش‌های انسانی مقام والای خود را خواهند یافت و از آنها انسانهائی متعهد، مبارز، ایثارگر و فداکار می‌سازد.
دکتر شریعتی که با مارکس و مارکسیسم سر سازگاری ندارد، نتوانسته است این واقعیت را بپوشاند که مارکسیست‌ها انسانهائی تا آن حد مبارز و متعهدند که در برابر دشمن طبقاتی از ایثار جان خویش نیز دریغ نمی‌ورزند. او خطاب به مارکسیست می‌نویسد:

"مرا میگوئی که برای رسیدن اینها (کارگران) به هدفشان و منافعشان از منافع خودت صرف‌نظر کن، پس برای من ارزش است، بعد می‌روم و گرفتار می‌شوم. میگوئی صبرکن. بعد به من فشار میاورند و تهدیدم می‌کنند، میگوئی تحمل کن. بعد میخواهند به دارم بکشند، می‌گوئی

بپذیر. بنابراین من الان بعنوان یك روشنفکر در برابر ارزش قرار گرفتم و اینجا دیگر کشش و انگیزه منافع مادّی نیست، اصلاً نفی آنهاست".

"مذهبی‌ها و مارکسیست‌ها هر دو در اخلاق مشترکند. او هم به اخلاق مذهبی معترف است و همان را تکیه می‌کند. حتیٰ امروز می‌بینیم که آنها بیشتر از ما تکیه می‌کنند!!"

"الان چه کسی مصداق روایت **"کونوا لالظالم خصما و لالمظلومین عونا"** است؟ مذهبی‌ها یا آنها؟ این خودش یك دعوت اخلاقی مذهبی است. امّا می‌بینیم که امروز آنها بیشتر از مومنین به آن عمل می‌کنند."

("مذهب، تکامل، جهان‌بینی،" نوار سخنان دکتر شریعتی، نشر پیام و خون، ص. ۱۲ و ۱۵)

دکتر شریعتی از آنجاکه مارکسیسم را نمی‌داند و از ماتریالیسم "جز لَش بودن"، به لذّات مادّی و دنیائی توجّه داشتن، درك دیگری ندارد، ایثارگری مارکسیست‌ها در سطح مؤمنین، تا چه رسد برتر از مؤمنین، برایش شگفت‌انگیز است و نمی‌تواند رابطهٔ مارکسیسم را با تعهّد و جان‌باختن دریابد. شریعتی در شگفت است که چگونه می‌توان به ماتریالیسم باور داشت و به ارزش‌های انسانی ارج گذاشت. او فضائل اخلاقی و گرامی داشتن ارزش‌های انسانی را در انحصار مذهب و آنهم مذهب اسلام درمی‌آورد با آنکه سیاه بر روی سفید مینویسد:

"استثماری وقیحانه‌تر از استثمار امریکائی در بین همین مؤمنین و حاجی‌های بازار خودمان و سرمایه‌دارهای مؤمن و مقدّس و واقعاً معتقد ما وجود دارد و در عین حال اسمش اسلام است و شدیدترین و تندترین اسلام و تشیع ابوذری باز هم مطرح است" ("جهان‌بینی توحیدی" دفتر دوّم، ص. ۹)

در زمینهٔ سیاسی هم همین مؤمنینی که غیر مسلمان را تکفیر می‌کنند و او را **مهدورالدم** می‌شمارند، برای حفظ منافع طبقاتی خود آنچنان ظلم و ستمی بر مردم بینوا روا می‌دارند که روی مشرکین و ظالمین بنام را سفید میکنند. استثمار و ظلم و ستم همه جنبهٔ طبقاتی دارد و شریعتی آنچنان در لاك خود فرو رفته که نمی‌بیند آنجا که پای منافع مادّی بمیان میاید جائی برای آن ارزش‌هائی که او به اسلام نسبت میدهد باقی نمیماند. شریعتی بجای آنکه بر اساس اعتقاد فوق به این نتیجه برسد که

مؤمنین و حاجی‌های بازار و سرمایه‌داران مؤمن و مقدّس برطبق سرشت طبقاتی خود عمل می‌کنند و منافع طبقاتی، اسلام نمی‌شناسد، اینگونه نتیجه می‌گیرد که اینها مسلمان نیستند "عثمانی زندگی می‌کنند و برای ابوذر اشك می‌ریزند". بر اساس جهان‌بینی مارکسیست رفتار سرمایه‌داران کاملاً قابل درك است ولی بر اساس ایدئولوژی اسلامی شریعتی، نامفهوم است همانطور که تعهّد، مبارزه و ایثار در مارکسیسم برای او تضادی حلّ‌نشدنی است. همه کس توضیح طبقاتی مارکسیسم را می‌فهمد ولی واقعیت استثمار و ظلم و ستم همراه با ایدئولوژی اسلامی برایش لاینحل است.

ماتریالیسم و ایدآلیسم

دکتر شریعتی خصائل اخلاقی مانند تعهّد، مسئولیت، مبارزه بخاطر ارزش‌های انسانی، ایثار و غیره را در تضاد با مارکسیسم می‌بیند و از این جهت بر این عقیده است که مارکسیست در گذران زندگی پیرو ماتریالیسم است و در اخلاق پیرو ایده‌آلیسم. او این دو واژه را نه به معنیٰ فلسفی که بمعنای عامیانهٔ آنها می‌گیرد. ماتریالیسم یعنی در اندیشهٔ ارضای نیازهای مادّی و معیشتی بودن، به حظائظ و لذّات توجّه داشتن. ایدآلیسم یعنی ایده‌آلی در سر پروراندن ولو آنکه این آیده‌آل در عالم تخیلات باشد. شریعتی در یك جا این تعریف را از ماتریالیسم بدست می‌دهد:

> "ماتریالیسم، به معنای تلقی جهان بصورت یك سازمانی است که بر عناصر مادّی بنا شده و حرکت و تغییر و عملش ناخودآگاه و بی‌معنیٰ و بی‌هدف انجام می‌شود."

من در مورد هدف داشتن و یا بی‌هدف بودن جهان بعداً صحبت خواهم کرد، امّا از این عبارت بخوبی مشهود است که این تعریف ماتریالیسم از متفکرین یونان و ماتریالیست‌های قرون ۱۷ و ۱۸ گرفته شده است. اگر به تعریف شریعتی از مادّه، نظری بیفکنیم این مطلب بوضوح نمایان می‌شود:

> "ماده در فلسفهٔ ماتریالیسم یعنی هرچه راکه علم فیزیك ماده بگوید (به

عنوان عنصر اصلی ساختمان طبیعت) و فیزیك در قرن ۱۹ اتم را مادّه میگوید (در حالیکه فیزیك امروز مادّه را شکافته و نه اتم و نه حتیٰ انرژی را عنصر اولیّه جهان فیزیك نمیداند، بلکه این دو را جلوه‌هائی از یك (نمی‌دانم چه؟) ای میداند که در برابر علم تمکین نمیکند)!"

("دیالکتیك و تضاد"، یادداشت زیر صفحهٔ ۴۲)

بنابراین ماتریالیسم یعنی اعتقاد به اصالت اتم، یعنی بازگشت به دموکریت در یونان قدیم، دکتر شریعتی که در آثارش هر جاکه فرصتی دست داده به مارکسیسم هجوم می‌برد، متأسفانه مفهوم ماتریالیسم را در مارکسیسم نمیداند. و ای کاش شریعتی بر این تعریف استوار می‌ماند. امّا اگر از عبارات فوق در تعریف ماتریالیسم بگذریم، همه جا ماتریالیسم به معنیٰ "لش بودن"، "پایبند منافع اقتصادی و مادّی بودن"، "به ارزش‌های انسانی و فضایل اخلاقی ارج ننهادن" آمده است:

"....یك روشنفکرلَش نیست که بگوید: دنیا هیچ حسابی ندارد، هیچ به هیچ است، ماتریالیسم است. نه خدائی هست و نه فردائی...و به لذّات و عیاشی و به هرچه بهتر زندگی کردن پناه ببر، هر کاری دلت می‌خواهد بکن.... چنین دعوتی نمی‌کند. **اگر چنین دعوتی بکند** با ماتریالیسم و جبر تناسب دارد. چنانکه در گذشته ماتریالیسم همیشه زیر بنای "لَش بودن بوده..." ("مذهب، تکامل، جهان‌بینی"، نشر پیام و خون، ص. ۹ ـ ۱۰)

"تو که در جهان به ماتریالیسم تکیه میکنی مثل من و بهتر از من در زندگی و در اخلاق به ارزش‌های انسانی تکیه میکنی...! و بعد مرا دعوت می‌کنی که....زندگی مادی‌ام را، وجود مادی‌ام را، منافع اقتصادی‌ام را برای یك آرمانی فداکنم که آن آرمان مبارزه با استثمار و نفی استثمار در دو سه نسل دیگر است، موقعی که من نیستم و نتیجهٔ عملم نه به وجود مادی‌ام برمی‌گردد و نه به منافع اقتصادی‌ام! وقتی که اصالت ماده را در عالم اعتراف کنم به چه دلیل می‌توانم در عمل، در مبارزه با ظلم، وجود مادّی و منافع اقتصادی و لذّت‌های غریزی‌ام را نفی کنم...." (همانجا، ص. ۱۱)

در جای دیگر خطاب به مارکسیست که به خاطر مبارزه با ظلم و ستم و حق‌طلبی و ارزش‌های انسانی از همه چیز خود، حتیٰ جان خود میگذرد چنین میگوید:

"تو ایده‌آلیستی!؟ اگر زندگی عیش و عشرت و بی‌بندوباری داشتی ایراد نداشتم! چون با جهان‌بینی و فلسفهٔ زندگی تو سازگار بود، برای اینکه جهان‌بینی پوچی و بی‌خدائی با اخلاق براساس بی‌دردی و لاابالی‌گری متناسب است!" (همانجا، ص. ۱۵)

می‌بینید که شریعتی در همه‌جا از همان تعریف دموکریت هم عدول می‌کند و ماتریالیسم را به شیوهٔ اپیکور توصیف و تفسیر می‌نماید. شریعتی درواقع به انتقاد از مارکسیسم مبادرت می‌ورزد در حالیکه آنرا نمی‌شناسد و حتیٰ از درك پایه فلسفی آن نیز که ماتریالیسم باشد ناتوان است. اصولاً در ایران امروز انتقاد به مارکسیسم از جانب کسانی صورت می‌گیرد که نسبت به آن بیگانه‌اند. یکی بر اساس منطق ارسطو تئوری ارزش اضافی مارکس را رد میکند، دیگری برآنست که مارکس در آغاز "امور معیشتی" را (درست به اصطلاح توجّه کنید که چیزی جز خوراك و پوشاك و مسکن نیست) عامل تکامل می‌دانست و در آخرکار از آن عدول کرد و نقش اساسی را مانند هگل از آنِ افکار شمرد و بالاخره شریعتی هم پایه فلسفی مارکسیسم، ماتریالیسم دیالکتیك را می‌کوبد، بدون آنکه درك صحیحی از ماتریالیسم و دیالکتیك داشته باشد. اصولاً وقتی تعبّد جای تعقّل را گرفت تحجّر فکری امری ناگزیر است.

در نزد شریعتی نه تعریف ماتریالیسم آنگونه که مارکسیسم به آن می‌پردازد درست است و نه تعریف مادّه. وقتی به چیزهائیکه با آنها سر و کار داریم توجّه کنیم می‌بینیم که این چیزها یا "مادّی" اند (مانند اشیاء و **پدیده‌ها و روندهای طبیعت**) و یا "فکری"، "معنوی" که فقط در ذهن انسان وجود دارد. در خارج از چیزهای "مادی" و "فکری" در جهان چیز دیگری نیست. چگونگی رابطهٔ میان این دو است که مرز میان ماتریالیسم و ایدآلیسم را ترسیم می‌کند. سخن بر سر اینست که میان "مادی" و "فکری" کدام یك اصالت دارد، کدام یك مقدم بر دیگری و کدامیك آفرینندهٔ دیگریست. ماتریالیسم اصالت را به "مادی" می‌دهد و "فکری" و "معنوی" را

محصول و آفریدهٔ "مادی" میداند، در ایدآلیسم تقدم و اصالت با "فکری" و "ایده‌ای" است که همهٔ جهان هستی را می‌آفریند.
بدینسان ماتریالیسم یك مقوله فلسفی و جهان‌بینی است و نه مقوله‌ای در عرصهٔ اخلاق. ماتریالیسم پایه فکری "لش بودن"، "خوشگذرانی" و نفی ارزش‌های انسانی نیست، بلکه پایه یك جهان‌بینی انتظام یافته است که جهان را همانطور می‌بیند که هست. ماتریالیسم در عین‌حال برآنست که جهان شناختنی است و در آن سرّی یا اسراری نیست که نتوان به آن دست‌یافت. دست‌آوردهای هزاران سالهٔ بشریّت، مصداق صحت این حکم است. هیچ دلیلی نیست که انسان در کار شناخت جهان دچار یأس و بدبینی باشد، هیچ دلیلی بر این ادعا نیست که انسان به حقیقت اشیاء و پدیده‌ها پی‌نخواهد برد یا به گفتهٔ شریعتی بخشی از "اسرار" طبیعت بر انسان برای همیشه پوشیده خواهد ماند.
روشن است که شریعتی از ماتریالیسم و بویژه ماتریالیسم مارکسیست درك درستی ندارد و این مانع آن نیست که به ماتریالیسم بتازد و آنرا مبنای "لش بودن" معرفی کند و در شگفت بماند که چگونه چنین "لشانی" در مبارزه با ستم و همدردی با محرومان بر او و هم‌کیشان او سبقت میگیرند و حتیٰ با طیب‌خاطر جان خود را هم بر سر این مبارزه میگذارند.
سخن تنها بر سر درك ناصحیح از مقولهٔ ماتریالیسم نیست. ماتریالیسم مارکسیست برآنست که جهان چیزی جز مادّهٔ متحرّك و متغیّر نیست که شعور، اراده، اندیشه، تئوری و ....زائیدهٔ آنست. امّا مادّه چیست؟ آیا منظور از مقولهٔ فلسفی مادّه، اتم است؟ در ماتریالیسم مارکسیست مقولهٔ فلسفی مادّه نمایشگر واقعیت خارجی است. واقعیتی که در وراء انسان و ذهن و شعور او و مستقل از انسان و ذهن و شعور او وجود دارد واقعیتی که توسط اعضاء حواس در مغز انسان نقش می‌بندد.
این واقعیت خارجی برای وجود داشتن نیازی به انسان ندارد چنانکه جهان هستی پیش از آنکه انسان در صحنهٔ گیتی پدیدآید وجود داشته است. بنابر این اتم همانقدر در دایرهٔ مقولهٔ "مادّه" قرار می‌گیرد که "میدان مغناطیسی" یا رنگ و بو یا جامعه، سوسیالیسم، سرمایه‌داری، انقلاب و ... بعلاوه مقولهٔ فلسفی مادّه به هیچوجه

ارتباطی با ساختمان آن، خواص آن، اشکال آن، شیوهٔ تغییر و تکامل آن ندارد. شناخت انسان دربارهٔ ساختمان مادّه میتواند دست‌خوش تغییر گردد و عمیق شود. چنانکه امروز شناخت ما از اتم همان شناخت قرون ۱۸ و ۱۹ نیست. امروز اتم، که آنرا تجزیه‌ناپذیر می‌دانستند به انبوهی از ذرّات تقسیم میشود ولی همهٔ اینها در خارج از ذهن و مستقل از آن وجود دارند. بنابراین نباید واقعیت عینی را که در وراء انسان و مستقل از او وجود دارد با این مسئله که ساختمان این واقعیت چگونه است، یکی شمرد.

مقولهٔ مادّه یا "مادّی" از عام‌ترین مقولات است، همه‌چیز را و نه فقط یك نوع مشخص مادّه را با صفات فیزیکی و شیمیائی معین، دربرمی‌گیرد و از این جهت جامع است. در عین‌حال آنچه که "فکری" و معنوی است از شمول آن بیرون است. لازم به تذکر است که وجود چیزهای "مادّی" و "ایده‌ای" به این معنیٰ نیست که مارکسیسم در جهان هستی به "ثنویّت" معتقد است. یعنی به دو جهان "ایده" و "ماده" که مستقل از یکدیگرند و مستقل از یکدیگر تکامل میابند. تمام چیزهای "فکری" و "ایده‌ای" انعکاس واقعیت دنیای مادّی در مغز انسان است. این انعکاس جز در سایه وجود "مادّی" امکان‌پذیر نیست، بدون دنیای مادّی سخنی هم از دنیای "فکری" نمی‌تواند بمیان آید. بنابراین ماتریالیسم تنها به یك جوهر، به یك وجود، به وجود مادّه و در نتیجه به یگانگی و وحدت جهان (Monisme) معتقد است. برای مارکسیسم جهان هستی چیزی جز مادهٔ متحرّك و متغیّر نیست و این آنقدر در زمرهٔ بدیهیّات است که همه کس آنرا با اعضای حواس خود حس میکند.

به مارکسیسم ایراد می‌گیرند که مادّه را مطلق می‌کند و در جهان به ماده‌ای معتقد است که دیگر از تغییر و حرکت و تضاد و ...برخوردار نیست، چیزیست غیر از آنچه که در تغییر و تکامل دائمی است. آری مارکسیسم بر آن است که ماده مطلق است. امّا مطلق به چه معنی؟ مطلق یعنی مستقل از همه‌چیز، مطلق یعنی چیزی که هیچ حد و مرزی نه در زمان و نه در مکان برای آن متصوّر است، مطلق یعنی چیزی که آفریده نشده و هرگز پایان نمی‌پذیرد. بدین معنیٰ مادّه وجودی مطلق است و برای موجودیت خود نیاز به وجود دیگری ندارد، در زمان و مکان آغاز و پایانی برای

آن نیست.

امّا در نزد مارکسیست‌ها مادّه آن جوهر مطلقی نیست که فلسفهٔ ایدآلیستی از آن مایه می‌گیرد، جوهر متافیزیکی نیست که در ماوراء جهان هستی باید به جستجوی آن پرداخت. ماده موجودیت خود را در کثرت و تنوع اشیاء و پدیده‌ها، در تفاوت‌های کیفی بی‌پایان اشکال تکامل جلوه گر می‌سازد. البته مقوله ماده را از آنجائی که خود آفریدهٔ تفکر و تجرید است نمیتوان نشان داد. کسانی که می‌طلبند مادّه به آنها نشان داده شود همان‌هائی می‌باشند که آنرا در وراء تنوع و تکثر اشیاء و پدیده‌ها می‌جویند. مقولهٔ ماده بمثابه محصول تفکر و تجرید مانند تمام مقولات فلسفی دیگر به حس در نمی‌آید. ماده از طریق بررسی و پژوهش اجسام و پدیده‌های جداگانه، ناگزیر انسان را به شناخت مادّه بمثابه مقولهٔ فلسفی رهنمون می‌سازد.

دیالکتیك

شریعتی اگر ماتریالیسم مارکسیستی را طرد می‌کند در عوض خود را پیرو دیالکتیك می‌نمایاند و در این پیروی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تمام مذاهب و از آنجمله اسلام براساس دیالکتیك بنا شده‌اند و اگر از دیالکتیك عدول کرده و به اعتقاد به ثبوت و سکون کشیده شده‌اند گناه از منطق ارسطو است. کلیسا در افکار مذهبی خود منطق ارسطو را به عاریت گرفت و گرفتار جمود فکری گردید، منطق ارسطو از یونان به دنیای اسلام آمد و اسلام را نیز متحجر گردانید.

> "اگر بجای منطق ارسطوئی که در حوزه‌های ما به اسم منطق اسلامی خوانده می‌شود که منطق جاهلیّت و منطق صورت‌های خشك ذهنی و قالبی است، بینش دیالکتیکی می‌داشتیم و اسلام را به عنوان حیات و حرکت می‌فهمیدیم و نه بصورت قالب‌های متحجّری که باید برایش حدّ و رسم و جنس و فاصله و تعریف‌های جامد و ثابت بسازیم و خود نیز در آن قالب‌های متحجّر سنگ شویم"

("اسلام‌شناسی"، ص. ۲۱۶، به نقل از پشت جلد دفتر "دیالکتیك و تضاد") (همانجا، ص. ۱۱)

قضاوت این امر که ثبوت و سکونی که شریعتی از آن سخن میراند در ذات

مسیحیت و اسلام است و یا از منطق ارسطو سرچشمه می‌گیرد از موضوع این نوشته بیرون است ولی آنچه می‌توان گفت اینست که شریعتی از دیالکتیك مارکسیستی درك صحیحی ندارد و آنچه را هم که از دیالکتیك بیان میکند در انطباق با جهان‌بینی او نیست. قبل از آنکه به ارائهٔ نظرات دکتر شریعتی دربارهٔ دیالکتیك بپردازم جا دارد به این سؤال که دیالکتیك مارکسیستی چیست؟ پاسخی بگویم.

دیالتیك چیست؟ **دیالکتیك علم به عام‌ترین قوانین تکامل طبیعت، جامعه و تفکر است.** در دیالکتیك وقتی از تکامل سخن بمیان میاید منظور نفی کهنه بدست نو و جانشین شدن کهنه با نو است. بدون چنین تحولی، بدون گذار از کیفیت کهنه به کیفیت نو تنوع عظیم و شگفت‌انگیز اشیاء و پدیده‌های جهان هستی قابل درك نیست. قابل درك نیست که چگونه عناصر شیمیائی به یکدیگر تبدیل می‌شوند، چگونه از عناصر و ترکیبات بی‌جان، زندگی و حیات زاده می‌شود، چگونه انواع نباتات و حیوانات در سطح زمین پدید آمده‌اند، چگونه مادّه بی‌شعور مادّه‌ای می‌زاید که از آن شعور و فکر برمی‌خیزد و غیره. نکتهٔ مهم دیگر اینکه نیروی محرّکهٔ چنین تحوّلی در بیرون از اشیا و پدیده‌هانیست، در درون آنها و در ذات آنها است.

بنابراین، تغییری که در دیالکتیك مارکسیستی از آن سخن می‌رود، تنها تغییر کمّی نیست بلکه و بخصوص تغییر کیفی است و نیروی محرکهٔ این تغییر و تحوّل نیز در خود اشیاء و پدیده‌هاست. حرکت ماده و نیروی محرّکهٔ این حرکت مانند خود ماده مطلق است یعنی ازلی و ابدی است و وابسته به هیچ نیروی دیگری نیست. دستاوردهای علوم مختلف در این حکم جای تردید باقی نمیگذارند و فراموش نکنیم که مارکسیسم متکی بر علوم است.

اشکال متنوع ساختمان، حرکت و تکامل جهان‌هستی، بدون پیوند در کنار هم جای نگرفته‌اند، بلکه مجموعهٔ واحدی را تشکیل میدهند که در آن بخش‌هاو سیستم‌های مختلف بر اثر حرکت، تغییر و تأثیر متقابل در یك پیوند همگانی قراردارند. بدین ترتیب پیوند و ارتباط اشیاء و پدیده‌های جهان هستی در وحدت مادّی جهان و در حرکت بمثابه خصیصهٔ ذاتی مادّه (مادّه بدون حرکت همانقدر غیر واقعی و غیر قابل درك است که حرکت بدون مادّه) تجلی می‌کند. پیوند و ارتباط همگانی را نباید

اینگونه فهمید که هر حرکت و تغییر شیئی یا پدیده به تغییر و حرکت همهٔ کائنات می‌انجامد. اگر چنین می‌بود در جهان هرگز آرامش نسبی وجود نمی‌داشت و بی‌نظمی و آشفتگی چنان سراسر جهان را فرا می‌گرفت که برای انسان امکان مهارکردن نیروهای طبیعت باقی نمی‌ماند.

درك این ارتباط و پیوند، طیّ تاریخ بشر پیوسته عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر به انسان دست داده تا بصورت تئوری عام پیوند همگانی در دیالکتیك مارکسیستی جای خود را یافته است.

درك دیالکتیکی تکامل بر سه قانون استوار است:

۱ـ قانون "**وحدت و مبارزهٔ ضدین**" که بنابر آن نیروی محرّکهٔ تغییر و تکامل تضادهائیست که در درون اشیاء و پدیده‌ها جای دارند.

۲ـ قانون "***جهش از تغییرات کمی به تغییرات کیفی***" که بنابر آن تکامل به تغییرات کمی محدود نمی‌شود. تکامل درواقع وحدت کمیّت و کیفیّت، وحدت پیوستگی و گسستگی، وحدت تغییر تدریجی (اولوسیون) و تغییر ناگهانی (جهش و انقلاب) است.

۳ـ قانون "***نفی نفی***" که بنابر آن مرحلهٔ کهنه، مرحلهٔ پیشین از میان می‌رود امّا جنبه‌های مثبت و تکامل‌یابندهٔ آن در مرحلهٔ جدید برجای می‌ماند. رمز تکامل جهان مادّی از ساده به بغرنج و از پست به عالی در همین قانون نهفته است.

این قوانین سه گانه را قانونمندی‌های دیگری مانند ارتباط میان ماهیّت و نمود، میان ضرورت و تصادف، میان علّت و معلول، میان شکل و محتویٰ و غیره تکمیل میکند.

چنین است بطور اجمال آنچه که دیالکتیك مارکسیستی نامیده میشود.

دکتر شریعتی خود را پیرو دیالکتیك می‌نمایاند و حتیٰ تا آنجا پیش‌میرود که میگوید:

"دیالکتیك اصولاً منطقی است که با بینش مذهبی و خدائی تناسب دارد" و برعکس برآنست که: "ماتریالیسم و دیالکتیك با هم همساز نیست و نمی‌شود" و "دیالکتیك با ماتریالیسم تضاد دارد" دکتر شریعتی در پیروی خود از دیالکتیك آگاهانه یا

ناآگاهانه متأثر از مارکس و مارکسیسم است. او معتقد است که "اقتصاد در زندگی اجتماعی انسان عامل مؤثر یا مؤثرترین عامل است"("فلسفهٔ انسان"، ص. ۱۰۳، انتشارات ارشاد). او تاریخ جامعهٔ انسانی را بر مبنای ساخت‌های اقتصادی ـ اجتماعی مارکسیسم تقسیم می‌کند که هر ساخت "براساس جنگ دائمی" و براساس تضاد از درون ساخت قبل از آن پدید آمده است.

"جامعه براساس دیالکتیك، نمی‌تواند در حالت کمون باقی بماند و ضد کمون در خود بوجود میاورد و بهمین ترتیب اشتراك اموال ضد و نقیض خودش یعنی مالکیت خصوصی را در خود ایجاد میکند و بعد سرواژ و فئودالیسم بوجود میاید و فئودالیسم که ساکن و براساس مبادلهٔ جنس با جنس است ضد خودش که بورژوازی است و متحرّك و براساس مبادلهٔ کالاهای دستی متکی است بوجود میاورد و سپس بورژوازی کاپیتالیسم وکاپیتالیسم مرگ خود یعنی پرولتاریا را بوجود میاورد".

گذشته از اینکه "سرواژ" همان فئودالیسم است و فئودالیسم راکه براساس اقتصاد طبیعی استوار است ساختی میداندکه در آن "مبادلهٔ جنس با جنس" صورت میگیرد، قدرمسلّم اینکه او ساخت‌های اجتماعی ـ اقتصادی پنجگانه را پذیرفته است و فراموش نکنیم که مفهوم ساخت‌های اقتصادی ـ اجتماعی و توالی ساخت‌های پنجگانه منحصراً اختصاص به مارکسیسم دارد. او حتیٰ "حکومت مهدی" را همان استقرار سوسیالیسم در سراسر جهان می‌داند. (دیالکتیك و تضاد، دفتر اوّل، ص. ۲۷ و ۲۸، انتشارات ارشاد)

در جای دیگر می‌نویسد:

"چون از تاریخ انسان می‌گوئیم، مراد "هابیل" و "قابیل" است که هابیل مظهر انسان دورهٔ دامداری و اشتراك عمومی افراد جامعه در مواهب مادّی و منابع تولید، تولید دامداری است و قابیل انسان دورهٔ مالکیت فردی و انحصارطلبی و آغاز جنگ طبقاتی و محرومیّت و برخورداری و استثمار و استبعاد مردم و حاکمیت و محکومیت و آغاز

ظلم و انحراف معنویت و دین است. و این هر دو "هابیل" و "قابیل" آغاز تاریخ انسان" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۵۵، انتشارات ارشاد)

بدون توجّه به مضمون این عبارات که مخدوش و نادقیق است، روشن است که دکتر شریعتی مارکسیسم را که بدرستی نمیشناسد با مذهب اسلام پیوند زده است. این عبارت را بگیرید:

"چون تضاد طبقاتی را اوّل‌بار آنها (کمونیست‌ها) مطرح کردند و ما چون با آنها مخالفیم با تضاد طبقاتی که آنها مطرح کردند هم مخالفیم. اگر بگوئیم، جامعهٔ "بی‌طبقه"، که همیشه هر کسی می‌گفت که وقتی در آخرت امام زمان بیاید جامعهٔ بی‌طبقه می‌سازد میگویند که شما از آنها گرفته‌اید؟ آخر این جامعهٔ بی‌طبقه که دیگر ورد زبان منحطترین مسلمان‌ها و مؤمنین ما در همین مشهد، کربلا، نجف و ...بوده که وقتی امام زمان بیاید گرگ و میش با هم از یك آبشخور آب می‌خورند، پول نیست، معاملات با صلوات انجام میگیرد..."

می‌بینید که کمونیسم که در آن دیگر اثری از طبقات نیست همان دورهٔ امام زمان است و کمونیسم و اسلام در آینده به هم میرسند!! لابد حزب توده هم همین نکته را در نظر دارد، وقتی به نقاط مشترك مارکسیسم و اسلام اشاره می‌کند. بهرحال قابل انکار نیست که دکتر شریعتی چیزهائی از مارکسیسم به گوشش خورده، در صحت آنها تردید روا نداشته و آنها را با جهان‌بینی خود وفق داده است.

باری، دکتر شریعتی ظاهراً به دیالکتیك معتقد است و برآنست که اسلام براساس دیالکتیك بنا شده است ولی او دیالکتیك، بویژه دیالکتیك مارکس را درك نمیکند و همین عدم درك او از مارکسیسم است که او را به این قضاوت عجیب می‌کشاند:

"عجیب است که ماتریالیسم و دیالکتیك که بزرگترین معجزهٔ کارل مارکس است که دیالکتیك را برای اوّلین‌بار به ماتریالیسم وصل کرد....با هم همساز نیست و نمیشود". "عجیب است که دیالکتیك اصولاً منطقی است با بینش مذهبی و خدائی تناسب دارد و با ماتریالیسم تضاد دارد."

او در چگونگی این تضاد چیزی نمی‌گوید و فقط در یك جا به آن اشاره میکند که ما بعداً ضمن همین بحث به آن خواهیم رسید. دکتر شریعتی برآنست که جهان هستی در حال تغییر و تحوّل است، در مذاهب شرقی اصل، بینش کون و فساد است "کون و فساد، بینش دیالکتیکی است"، همه‌چیز در حال حرکت است، "تنها چیزی که در جهان ثابت است تغییر است".

این تغییر و تحوّل از کجا منشاء میگیرد؟ "**عامل تغییر و تحوّل (حرکت تکاملی اصلی) تناقض و تضاد است که موتور طبیعت است. اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحوّل نیست**".

"این تناقض در هر موجودی هست: جهان، طبیعت، حیات، تاریخ، جامعه، افکار و احساسات همه صحنهٔ نبرد دیالکتیکی اضداد است"

("دیالکتیك و تضاد"، ص. ۱۵ و ۲۶)

این بیان در انطباق کامل با دیالکتیك است، معذالك او ضمن تفسیر و تشریح این افکار از این اصول عدول می‌کند و در نظرات خود ناپیگیری نشان میدهد و سرانجام در جهان‌بینی توحیدی خود آنها را دربست بدست فراموشی می‌سپارد و جهان سراسر در سکون و آرامش فرو میرود. ناپیگیری شریعتی در چیست و در کجاست؟

۱ـ اگرچه دکتر شریعتی برآنست که "**در طبیعت دیالکتیك صادق است**" ولی او در افکار خود به تضادهای واقعی طبیعت توجّه ندارد و تضاد او در پهنهٔ مفاهیم و افکار باقی می‌ماند. دیالکتیكِ دکتر شریعتی درواقع چیزی جز شمارش مفاهیم متضاد نیست مانند شب و روز، نور و ظلمت، شیرینی و تلخی، بیماری و سلامتی، دنیا و آخرت، نسبی و مطلق، پست و متعالی، خلود و بی‌مرگی و.... (به صفحات ۵۰ و ۵۳ همان نشریه مراجعه شود). آیا تضاد دیالکتیکی به این معنیٰ است که ما پدیده‌های متضاد طبیعت را، آن تضادهائی راکه در سطح به چشم میخورند و فوراً در ذهن ما نقش می‌بندند و یا اینکه مفاهیم متضاد را بازگو کنیم؟ نه، چنین نیست، تضاد دیالکتیکی آن نیروی محرّکه‌ای است که حرکت اشیاء و پدیده‌ها و تغییر و تکامل آنها از آن منشاء می‌گیرد. تضاد شب و روز یا تضاد نور و ظلمت هیچ حرکتی و

تغییری بوجود نمی‌آورد. بعلاوه این تضادها در عالم خارج هرگز با هم جمع نمی‌شوند و فقط در عالم تفکر میتوان آنها را در کنار هم قرار داد. تضادهائی که شریعتی ذکر می‌کند، اگر از یك یا دو استثناء بگذریم همه تضادهای منطقی‌اند یعنی نه در عالم خارج، بلکه در حیطهٔ تفکر وجود دارند. دکتر شریعتی که همفکران و همکیشان خود را ملامت میکند، که در دام منطق ارسطو گرفتار آمده‌اند خود در همین دام دست و پا می‌زند و موفق نمی‌شود گریبان خود را از آن برهاند. تمام تضادهائی که او بر می‌شمرد همه در زمرهٔ انواع چهارگانهٔ تضاد ارسطو است؛ تضاد در رابطه مانند نصف و دو برابر، تضاد در تخالف مانند خوب و بد، تضاد در داشتن و نداشتن مانند بینائی و نابینائی، تضاد در تصدیق و انکار مانند نشستن و ننشستن. این تضادها هیچکدام در دائرهٔ "بینش کون و فساد" نمی‌افتند، "عامل تغییر و تحوّل و موتور طبیعت" نمی‌باشند یعنی با دیالکتیك طبیعت سر و کار ندارند. تضاد دیالکتیکی برعکس آن تضادیست که دو طرف آن در درون اشیاء و پدیده‌ها در کنار هم‌اند، وجود یکی وابسته به دیگری است، در عین حال یکی دیگری را نفی میکند و از اینها مهمتر اینکه دو طرف تضاد همیشه در مبارزه و جنگند و همین مبارزه و جنگ است که سرچشمه و نیروی محرّکهٔ تغییر و تکامل طبیعت و جامعه است.

البته تضاد در جامعه که او از مارکسیسم به عاریت گرفته و آنهم در شکل تضاد طبقاتی، تضادی دیالکتیکی است ولی چنانکه خواهیم دید از این تضاد طبقاتی هم دید روشنی ندارد.

دکتر شریعتی از مفاهیم متضادی که خود برمی‌شمارد، درك خاصی دارد:

"....برای آنکه حقیقتی را بفهمیم می‌بایست ضد آنرا قبلاً داشته باشیم. پس وقتی که میرائی را می‌فهمیم باید حقیقت بی‌مرگی را قبلاً داشته باشیم، برای آنکه بفهمیم در عالم همه‌چیز نسبی است باید ضد آن یعنی مفهوم مطلق را داشته باشیم. بنابراین مفهوم مطلق که از طبیعت، از روابط انسانی و از تجربهٔ انسانی نیامده چون همه‌چیز نسبی است و همه‌چیز میرا، پس از کجا آمده؟...". "جز اینکه آدمی در عمق فطرتش

این مفاهیم را دارد و به همان دلیل که می‌تواند در طبیعت نسبی بودن را و میرا بودن را و همچنین پستی نسبی همه‌چیز را بفهمد و حسّ کند"
(همانجا، ص. ۵۲)

بدین‌ترتیب در نظر دکتر شریعتی ابتدا مفاهیم مطلق وجود دارند و "در عمق فطرت انسان" هم وجود دارند و آنگاه انسان با در دست داشتن آنها میتواند مفاهیم نسبی را بفهمد.

گویا ما هر روز شاهد زاده شدن و مردن انسان‌ها و حیوانات و نباتات نمی‌باشیم که باید قبلاً بی‌مرگی را داشته باشیم تا به میرائی موجودات زنده پی‌ببریم، گویا انسان نمی‌بیند که قلّهٔ دماوند پست‌تر از قلّهٔ اِوِرِسْت است که باید قبلاً مطلق ارتفاع را داشته باشد. گویا انسان نمی‌بیند که زشتی و زیبائی، فرومایگی و علو مقام نسبی است و باید مطلق را از عمق فطرت خود بیرون بکشد تا به نسبی بودن پی‌بَرَد، خلود مطلق است که به انسان مفهوم میرائی را می‌دهد و نه تجربهٔ دنیای خارج! توانائی و دانائی مطلق است که انسان را به مفهوم نسبی توانائی و دانائی میرساند و نه برخورد به واقعیات خارج! آیا لازم به تذکر است که فکر دکتر شریعتی را برای آنکه درست از آب درآید باید واژگون ساخت؟ آیا جز این است که انسان با درك مفاهیم نسبی و موقتی که از عالم خارج میگیرد به مطلق و جاودانه بودن پی‌می‌برد و نه بالعکس؟ مقولات مادّه، حرکت، تضاد و ... همه مطلق‌اند و درك این مطلق‌ها نتیجهٔ پراتیك و تجرید و تعمیم طیّ تمام دوران جامعهٔ انسانی است.

۲ـ از آنچه که گفته شد روشن است که دیالکتیك، نیروی محرّکهٔ حرکت، تغییر و تکامل را تضاد درونی اشیاء و پدیده‌ها و مبارزهٔ دو جهت تضاد می‌داند. خود شریعتی برآنست که: "**عامل تغییر و تحوّل (حرکت تکامل اصل) تناقض و تضاد است که موتور طبیعت است. اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحوّل نیست**". امّا بیکباره ضمن توضیح کوتاه و گذرای حرکت الکترون‌ها (بار منفی) به دور هستهٔ اتم (پروتون‌ها، بار مثبت) چنین عبارتی بر آن می‌افزاید: "**ولی آنچه مهم است اینست که اوّلین حرکت را که داد؟**" ("دیالکتیك و تضاد"، ص. ۲۶). (مجاهدین خلق این پیروان دکتر شریعتی نیز ضمن بیانات خود گاه گاه برای مشوب کردن اذهان

شنوندگان و خوانندگان از این "تك مضراب"ها می‌پراکنند). دیالکتیك درست به شما می‌گوید که حرکت و تغییر در ذات اشیاء و پدیده‌هاست، نتیجهٔ مبارزهٔ ضدین در درون اشیاء و پدیده‌هاست. حرکت اشیاء "حرکت خودرو است"، "حرکت خود کفاست" به این معنیٰ که اشیاء و پدیده‌ها برای حرکت و تکامل نیازی به نیروی خارجی ندارند. این دید از تضاد دیالکتیکی از آن مارکس نیست، از آن هگل ایده‌آلیست است. هگل میگوید: تضاد اصل همهٔ حرکت‌های خودروست و ریشهٔ هرگونه حرکت و حیات است. چنان که چیزی در ذات خود دارای تضاد باشد آن چیز به حرکت درمیاید و جنبش و فعّالیت دارد. امّا شریعتی که خود ظاهراً به این اصل معتقد است، محرّك را در خارج از جهان هستی، در خارج از اشیاء و پدیده‌ها قرار میدهد و بدین‌ترتیب در دائرهٔ تنگ نظریات ضد دیالکتیکی خود محصور می‌ماند. دکتر شریعتی از یك سو به آن نیروی آفریننده‌ای معتقد است که در ماوراء جهان هستی مبداء و برانگیزندهٔ حرکت و تکامل است و از سوی دیگر بعلّت حقیقتی که در دیالکتیك مارکسیستی نهفته است منبع و سرچشمهٔ حرکت را در خود اشیاء و پدیده‌ها نمیتواند منکر شود، اینست که می‌کوشد دیالکتیك را با جهان‌بینی خود پیوند زند و این کوششی عبث است چون پیوند این دو ثمری به بار نمی‌آورد. از اینجاست که شریعتی دچار تناقض‌گوئی میشود، هم منبع حرکت را در تضاد درونی می‌بیند و هم آنرا در خارج از جهان هستی قرار میدهد. شاید گفته شود که حرکت اوّلیه از خارج است ولی پس از آن همه‌چیز بر مدار قوانین دیالکتیك میگردد. امّا از دو حال خارج نیست، یا حرکت انگیزهٔ درونی دارد و بنابراین نیازی به نیروی خارجی نیست و یا نیروی خارجی منبع حرکت است که در این صورت اعتقاد به دیالکتیك توهمی بیش نیست. این تضاد فقط با قبول حرکت بمثابه چیزی ازلی و ابدی، چیزی که هرگز با دست کسی برانگیخته نشده و هرگز پایان نمی‌پذیرد قابل حلّ است و حقیقت مارکسیسم در اینجاست.

۳ـ دیالکتیك ماتریالیستی مارکس براساس دستاوردهای علوم جدید پدید آمد که پایه‌های چهارگانهٔ آن عبارتند از

۱ـ تغییر ماده و انرژی، نشانهٔ وحدت جهان هستی،

۲ـ کشف یاخته که وحدت ساختمانی موجودات زنده را می‌رساند،
۳ـ تئوری داروین که نشانهٔ وحدت انواع موجودات زنده است،
۴ـ کشف ساخت اقتصادی اجتماعی و توالی قانونمندانهٔ آنها که نشانهٔ وحدت تکامل جامعهٔ انسانی است.

تئوری داروین ضربهٔ مهلکی بر نظریه "ثبات انواع" که لینه مدافع سرسخت آن بود وارد آورد و نشان داد که انواع موجودات زنده آنگونه که لینه می‌پنداشت از آغاز به شکل و شمایل امروزی نبوده‌اند. انواع حیوانات و نباتات کنونی نتیجهٔ تغییر و تکامل انواعی است که در گذشته میزیسته‌اند و برخی از آنها هنوز هم زندگی می‌کنند. انسان خود نیز (از جنبهٔ بیولوژیك) از این قانون مستثنیٰ نیست. دکتر شریعتی ظاهراً داروین را قبول دارد و ظاهراً تئوری تضاد طبقاتی را به مثابه موتور تکامل جامعه میپذیرد. او با انتقاد از همکیشان خود میگوید:

"چون فرضیه داروین را اوّل‌بار بی‌دین‌ها در کشورهای اسلامی و در دنیای اسلام مطرح کردند ما همانجور که به بی‌دینی حمله می‌کنیم به داروینیسم هم حمله می‌کنیم و این به نفع آنهاست چون معلوم می‌شود که همهٔ ارزش‌ها و همهٔ پیشرفت‌ها در انحصار آنها است. چون تضاد طبقاتی را اوّل‌بار آنها مطرح کرده‌اند ما چون با آنها مخالفیم با تضاد طبقاتی که آنها مطرح کردند هم مخالفیم" ("مذهب، تکامل، جهان‌بینی"، نشر پیام و خون، ص. ۳۰)

علیرغم این گفته‌ها که حاکی از موافقت دکتر شریعتی با تئوری داروین و قانون تضاد طبقاتی است معذالك او منشاء انسان را نه در تکامل حیوانات که در آفرینش آدم و حوا و منشاء مبارزهٔ طبقاتی را در جدال میان هابیل و قابیل میداند. شریعتی صفحات بسیاری را به این نظر اختصاص می‌دهد که خداوند انسان را از گِل متعفن و روح خدا آفریده است و تضاد انسان نیز که به تکامل او می‌انجامد در همین است.

"....خداوند از لجن ـ حماء مسنون ـ گِل بدبوی متعفن و یا لایه‌های رسوبی خشك سیل که چون سفال ترك ترك می‌شود و روح خویش، انسان را می‌آفریند.... پس فرمول ساختمان آدم روشن است: لجن، روح خدا، گل متعفن بدبو به اضافهٔ روح خدا" ("فلسفهٔ انسان"، ص. ۴۱ و ۴۲)

"نیمی از او روح خدا است و این "تز" است که او را به تعالیٰ و تکامل و بسوی مطلق، بسوی خدا و خلق و خوی خدائی پرواز میدهد و به حرکت و صعود میکشاند. امّا عاملی نیرومند و متضاد با نخستین، او را به رسوب، جمود، توقف، مرگ و پستی و زشتی و گناه می‌خواند. این "آنتی تز" است، عاملی که تز را نفی می‌کند و می‌کوشد تا انسان را به جهتی ضد "تز" براند. از جمع این دو ضد، مبارزه و حرکت پیش میاید و در نتیجه تکامل، نتیجه و ترکیب "سنتز" این دو است" ("دیالکتیك و تضاد"، انتشارات ارشاد، ص. ۶۷ - ۶۶)

روشن است که این داستان آفرینش انسان و میوهٔ ممنوع و رانده شدن او از بهشت ولو آنکه آنرا **"بعنوان معانی و رمزی و اصیلش"** بگیریم با تئوری موجودات زنده که انسان را نیز دربرمیگیرد (البته از لحاظ بیولوژیك) وجه مشترکی ندارد.

دکتر شریعتی در همهٔ این مسائل تعابیر و تفاسیر خود را دارد که بامّراحکام الهی، آنگونه که تاکنون بیان و تفسیر شده نمیخواند. اصولاً اسلام برای جلوگیری از اختلاف و تشتت پیوسته توصیه می‌کند که به آنچه که الفاظ دلالت دارند اکتفا شود و از مرز مدلولات فراتر نروند. امّا کسانی که میخواهند الفاظ را با دستاوردهای علوم در انطباق بگذارند به آن وقعی نمی‌نهند؛ دکتر شریعتی نیز نظریات و تفسیرهای خود را دارد و بر اساس آنها **"اسلام مترقی" را از اسلامی که "بصورت قالب‌های متحجر"** درآمده متمایز میگرداند. چنین است تضادی که در "ذات" انسان است و عامل تکامل او است. امّا چنانکه می‌بینیم این تضاد نیز توسط نیروئی خارجی در ذات انسان وارد شده است. عامل حرکت و تکامل اگرچه تضاد درونی (روحی و روانی) انسان است ولی درواقع از خود انسان منشاء نمی‌گیرد و از خارج در آن دمیده می‌شود، چیزی که در تضاد با دیالکتیك است. بعلاوه تضاد لجن ـ روح خدا باز هم تضاد در معنویات و اخلاقیات است، تضاد پستی‌ها، بدنمادی‌ها، رذایل معنوی و اخلاقی با مکارم و فضایل اخلاقی، با تمام آنچیزی است که نشانگر تعالیٰ و تکامل اخلاقی ذات انسانی است.

نکتهٔ جالب توجّه اینکه همه کس انتظار دارد که وجود این تضاد در ذات انسان کفه را بسود "روح خدا" بچرخاند و انسان را از همان لحظهٔ نخست بسوی "ایده‌آل‌های"

متعالی و جهت تکاملی وجود" سوق دهد. امّا چنین نیست و شریعتی شما را از چنین نتیجه گیری باز می‌دارد:

"تاریخ بشر علیرغم همهٔ قدرت‌ها و زمینه‌های مساعد به قهقراء برمی‌گردد، انسانیت متمدن به فساد می‌رود و جنایت می‌کند"

("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ٦٦)

"انسان امروز کرم پیله ای است که بسرعت دارد در آنچه می‌سازد محبوس می‌گردد و خفگی و خفقان **سرنوشت محتوم** اوست"

("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ٧١) (تکیه از ـ ف.)

چرا طیّ تاریخ بشر جنگ لجن و روح خدا پیوسته انسان را بسوی انحطاط و پستی کشانده است؟ برای آنکه عواملی یافت می‌شوند که جنگ دو جهت تضاد را بسود جهت لجن به پیروزی رسانیده‌اند.

"من معتقدم که همهٔ انحرافات و گناه‌ها، جنایات و مفاسد و نیز همهٔ پستی‌ها و انحطاط‌ها و رذالت‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و خلاصه هرچه بد است و پست و ننگ، زائیدهٔ سه عامل است: ۱-جهل، ۲-ترس، ۳-نفع"

("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ٦٠)

در نتیجه بشریت به سه دسته تقسیم می‌شود:

"اوّل گروهی که دست به تجاوز و جنایت می‌زند (برای طمعی)، دوّم اقلیتی که از ترس یا از طمع، ابزار و آلت فعل این گروه میشود، سوّم اکثریتی که مورد تجاوز واقع می‌گردد و این هر سه "تیپ" از نظر انسانی ساقط‌اند و شایستگی کمال و ارتقاء به مراحل عالی انسانی و معنوی را فاقد"

(همانجا، ص. ٦٦)

بدین‌ترتیب در جامعه انسانها به جز نمونه‌هائی انگشت شمار بقیه شایستگی کمال و ارتقاء را ندارند. تنها ایمان به "توحید" انسان را از گزند عوامل فوق مصون می‌دارد:

"توحید اجازهٔ ظهور چنین بیماری‌های اجتماعی را نمی‌دهد... تنها دو قطب در همهٔ عالم بیشتر نیست؛ خدا و جز او (ماسویٰ). همهٔ امیدها، ترس‌ها، نفع‌ها، قدرت‌ها و اراده‌ها در آن قطب است و در این سوی

دیگر "دیگر هیچ نیست". اسلام انسان را در هر شبانه‌روز لااقل ده‌بار وامیدارد که در برابر آفریدگار و حاکم و صاحب ارادهٔ مطلق همهٔ کائنات بایستد و از صمیم‌دل بگوید:

"تنها تو و تنها ترا میپرستم، تنها و تنها بردهٔ تو میشوم، تنها و تنها از تو یاری می‌جویم."

انسان فقط در برابر خدای واحد بزانو درمی‌آید فقط او را نیایش و ستایش می‌کند، جز از او یاری نمی‌جوید و جز از او و خشم او نمی‌هراسد.

نتیجه این می‌شود که برای ایستادگی در برابر عوامل ننگ‌آور باید "موحد واقعی" بود، باید لااقل روزانه ده‌بار روی بدرگاه آفریدگار آورد. بعبارت دیگر در جنگی که میان لجن و روح خدا در درون انسان درمیگیرد فقط انسانِ مؤحد بسوی تعالیٰ و تکامل معنوی و اخلاقی گام‌برمیدارد.

در اینجا معلوم نیست عمل تضاد درونی انسان چه نقشی بازی می‌کند. وقتی انجام فرایض دینی از روی خلوص نیت کافی است برای آنکه انسان بسوی "خلق و خوی خدائی" پرواز کند دیگر چه جای اختراع تضادی من‌درآوردی است؟ آیا جز اینست که دکتر شریعتی تحت تأثیر مارکسیسم و مارکسیست‌ها خواسته است دیالکتیك را با مذهب درآمیزد و به آن جنبهٔ مترقی بدهد تا وسیله‌ای برای جلب جوانان دانش‌آموز و دانشجو که گرایش شدیدی بسوی مارکسیسم دارند بدست آورد؟

دکتر شریعتی از "انسانِ مؤحد" سخن می‌گوید. انسان مؤحد کیست؟ ظاهراً اینطور بنظر میرسد که انسان مؤحد کسی است که در برابر پروردگار لااقل روزی ده‌بار زانو می‌زند، از او یاری میجوید و جز از او از کسی و چیزی نمی‌ترسد. امّا دکتر شریعتی از روحانیونی صحبت می‌کند که "در فلسفه و جهان‌بینی ایدآلیست‌اند و در عمل و اخلاق ماتریالیست" و این بدان معنیٰ است که روحانیون که خود توحید را می‌شناسند و خداوند را دانا، توانا، بینا و ... می‌دانند و آنچنان سر بر آستان پروردگار میسایند که جای مهر بر پیشانی آنان نقش می‌بندد، آری این روحانیون نیز از افتادن در راه کج در امان نمی‌باشند.

آیا این روحانیت ایمان به توحید ندارد، در برابر پروردگار با خضوع و خشوع زانو نمیزند و او را نمی‌ستاید و نمی‌پرستد؟ می‌شود این "روحانیون سنتی و ارتجاعی" را که "در عمل و اخلاق ماتریالیست"اند متّهم ساخت که ایمان واقعی ندارند و ریا می‌کنند؟ آنوقت باید دید ایمان واقعی چیست و چگونه می‌توان آنرا بازشناخت. دو روحانی که فرایض مذهبی را یکسان بجای میاورند یکی در برابر نفع و ترس از خود ضعف نشان نمی‌دهد و دیگری در برابر این عوامل تسلیم می‌شود. آیا جز اینست که تنها ادای فرایض مذهبی انسان را در مقاومت در برابر نفع و ترس بیمه نمی‌کند؟ آیا این واقعیت نیست که کسانی در برابر ظلم و ترس و نفع ایستادگی می‌کنند و جان خود را هم می‌بازند در حالیکه به فرایض دینی هم اعتقاد ندارند؟ بطور یقین در میان کمونیست‌ها که به آفریدگاری معتقد نمی‌باشند، چنین افرادی بیش از روحانیون بچشم می‌خورند. شریعتی چنانکه قبلاً آمد به این حقیقت معترف است. وجه مشترك يك مؤمن خداشناس و يك كمونيست خدانشناس که هر دو در برابر تن دادن به پستی و خفت و خواری می‌ایستند، در ادای نماز و زانو زدن در برابر خداوند نیست، در جای دیگری است. دکتر شریعتی خوب میداند و سیاه بر روی سفید می‌نویسد که يك مارکسیست بهتر و سخت‌تر از يك مؤمن در برابر ظلم بخاطر دفاع از مظلوم می‌رزمد. مارکسیست کسی است که بدون اعتقاد به خداوند و فرایض دینی به ترس و نفع بی‌اعتناست ولو آنکه در این رهگذر همه‌چیز را از دست بدهد. این حکم شریعتی که انسان باید از خدا بترسد تا از بندهٔ خدا نهراسد، باید امید به خدا ببندد تا چشم‌داشتی به بندهٔ خدا نداشته باشد، در تضاد فاحشی با واقعیت است. عجب اینکه دکتر شریعتی خود به این حکم اعتقاد ندارد:

"بشریّت در طول قرن‌های بسیار، با اینکه، معتقد بوده است که خدا یا خدایان از او مصرانه میخواهند که بر هوس‌های پلید و امیال تجاوزکارانه‌اش مسلط گردد و با بی‌عدالتی در جهان بجنگد و با اینکه از عقاب خدا یا خدایان می‌هراسیده و به پاداش خدا و یا خدایان مطمئن و امیدوار بوده، میزان توفیقی که در این راه بدست‌آورده است، امروز در دنیا به چشم دیده میشود! امروز و دیروز و همه‌وقت و

همه‌جا ما و تاریخ هر دو شاهد **جنایات و ددمنشی‌های انسان متدین و خداپرست و خداترس می‌باشیم**. (تکیه از من)

("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ۵۷، انتشارات ارشاد)

می‌بینید که چگونه مقدمه و موخره یکدیگر را نفی می‌کنند. در آغاز انسان متدین، خداپرست یا "انسان موّحد" است که از گزند عوامل گمراه کننده برکنار می‌ماند و در آخر همین انسان متدین و خداپرست و خداترس است که به جنایات و ددمنشی‌ها دست می‌زند. بدون شك دکتر شریعتی آنچه را که شنیده و خوانده هضم نکرده است و در نتیجه اینجا چیزی می‌گوید و در جای دیگر متناقض آنرا.

عیب‌کار در اینست که انسانِ دکتر شریعتی، آنطور که از نوشته‌های او برمیاید انسانی اجتماعی نیست، فرد است، فردی که با نیایش بدرگاه پروردگار خود را از مفاسد و پستی‌ها می‌رهاند و بسوی عرش اعلا پرواز می‌کند. امّا واقعیت چنین نیست. انسان موجودی اجتماعی و تحت تأثیر شرایط و روابط اجتماعی است. انسان درواقع نه‌تنها یك پدیدهٔ طبیعی و زیستی است، بلکه در همان حال یك پدیدهٔ اجتماعی است، پدیده‌ای با تمام استعدادهای جسمی و روحی‌اش که طیّ فعّالیت‌های عملی و اجتماعی، آنها را بمنصه ظهور میگذارد و پیوسته تکامل میبخشد.

وقتی از انسان سخن میرود نمیتوان دو جنبهٔ زیستی و اجتماعی او را از یکدیگر جدا کرد و از این دو جنبه، تعیین کننده جنبهٔ اجتماعی است. دکتر شریعتی در تعجب است که چرا انسانی که در برابر پروردگار خود زانو میزند و فقط امید به او دارد در سراشیب انحطاط و پستی میافتد و سقوط میکند. دلیل آن اینست که او انسان را در خارج از اجتماع، در چهاردیواری کوچك او و در راز و نیاز با آفریدگار خود میبیند. او برآنست که انسان موّحد نباید بترسد، انسان موّحد نباید نادان و ناآگاه باشد که خوب را از بد تمیز ندهد، انسان موّحد نباید در اندیشهٔ نفع باشد. امّا در واقعیت اجتماعی موّحد آنطور از آب در نمیاید که دکتر شریعتی انتظار آنرا می‌کشد. بدیهی است هرگاه از انسان به مثابه پدیدهٔ اجتماعی، پدیده‌ای تعیین کننده، غافل شویم ناگزیر به چنین تناقضات و سرخوردگی‌هائی گرفتار میائیم. در مارکسیسم جائی برای چنین تناقضات و سرخوردگی‌ها نیست. وانگهی از آنجائیکه تضاد لجن

و روح خدا در درون فرد **نهاده** شده است، هر انسانی ناگزیر **بطور انفرادی** به تزکیه نفس می‌پردازد و بفرض آنکه این تضاد مؤثر واقع شود و افراد انسانی بتوانند بر عوامل پستی و رذالت چیره شوند آیا می‌توان دورنمائی واقعی و نه تخیلی ترسیم کرد که در آن مسلمانان همه راه اعتلاء و ارتقاء به ایده‌آل‌های معنوی را در پیش‌گیرند و از آن پس نیز تمام نسل‌هائی که از پی میایند تحت تأثیر عوامل اغواگر از راه نیافتند؟ بعلاوه اگر بیش از سه ربع مردم جهان کافر و مشرکند چگونه باید آنها را به راه راست هدایت کرد؟ این دورنما باز هم بیشتر تخیلی و غیر واقعی می‌گردد اگر همراه با دکتر شریعتی در نظر بگیریم که بشریت طیّ تاریخ حیات خود به قهقراء رفته است و "**خفگی و خفقان سرنوشت محتوم اوست**" آیا نباید باز هم حکم دکتر شریعتی راکه وارونه است بر روی دو پا قرار داد و آنطور که مارکسیست‌ها معتقدند با مبارزهٔ پیگیر، بی‌امان و قهرمانانه بر ضد عوامل پستی و رذالت که همه اجتماعی‌اند برخاست و طیّ این مبارزه انسانها را به آرمانهای متعالی انسانی رسانید؟

۴ـ شگفت‌انگیزتر اینکه دکتر شریعتی که دیالکتیك را می‌پذیرد و آنرا اساس مذهب اسلام می‌داند پیرو جهان‌بینی توحیدی است، جهان‌بینی که تضاد را نمی‌پذیرد. جهان‌بینی توحیدی کدام است؟

> "جهان‌بینی توحیدی یعنی تلقی همهٔ وجود بصورت یك کلّ و یك اندام زنده، شاعر، دارای یك اراده و خرد و احساس و هدف...". "بنابراین "وجود" موجود زنده‌ایست با یك نظام هماهنگ واحد که دارای حیات، اراده، احساس و آرمان است" ("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ۲۴)
>
> "**در توحید کثرت و تعدّد و** تضاد قابل قبول نیست نه در وجود، نه در تاریخ، نه در جامعه و نه حتیٰ در خود انسان" (همانجا، ص. ۲۷، تکیه از من)
>
> "در جهان‌بینی توحیدی "همهٔ تناقض‌ها، همهٔ تضادها، همهٔ مرزبندی‌های وجود از بین می‌رود" (همانجا، ص. ۳۶)

دکتر شریعتی از یك‌سو جهان را در حال "کون و فساد" یعنی در حال حرکت دائمی و تغییر و تکامل می‌بیند و تضاد و تناقض را عامل تغییر و تحوّل و موتور طبیعت

می‌شناسد و با صراحت اظهار می‌دارد که "اگر تناقض نباشد تغییر، تکامل و تحوّل نیست" و از سوی دیگر جهان‌بینی توحیدی را می‌پذیرد که در آن اثری از تضاد و تناقض نیست. نه در وجود، نه در تاریخ، نه در جامعه و نه حتیٰ در خود انسان و هماهنگی **مطلق** در جهان و بر هستی حکمفرماست.

اگر در جهان‌بینی توحیدی تضاد قابل قبول نیست چگونه میتوان ادّعا کرد که اسلام براساس دیالکتیك استوار است در حالیکه تضاد هستهٔ اصلی دیالکتیك است؟ در جهان‌بینی توحیدی تضاد طبقاتی که بنابر دکترشریعتی از هابیل و قابیل در تاریخ آغاز شده به کجا میرود؟ تضاد فطری انسان (لجن ـ روح خدا) که باید او را پیوسته به مدارج عالی معنویات و اخلاقیات نزدیك کند (اگرچه تاکنون مسیر عکس آنرا پیموده است)، تضادی که در نظر شریعتی مظهر دیالکتیك است چه می‌شود؟ چنانچه این حکم که "اگر تناقض نباشد تغییر و تکامل و تحوّل نیست" درست باشد، آنگاه در جهان‌بینی توحیدی جائی برای حرکت و تکامل نیست و طبیعت و تاریخ و انسان همه در سکون و سکوت، و آرامش فرو می‌رود و دیگر اثری، از حیات و زندگی برجای نمی‌ماند. اگر تغییر و حرکت، زندگی است، سکون و آرامش مرگ است پس چگونه می‌توان از "موجود **زنده**" یا یك نظام هماهنگ سخن راند؟ شاید هم‌آهنگی باشد ولی نه در زندگی، بلکه در سکون و آرامش و مرگ!

شاید منظور از جهان‌بینی توحیدی حرکت از تضاد بسوی وحدت و توحید است در اینصورت جهان‌بینی توحیدی، جهان‌بینی حال نیست، جهان‌بینی آینده است، چون اگر امروز برای درك جهان و جامعه انسان از دیالکتیك مدد می‌گیریم، جهان‌بینی ما، توحیدی، به مفهومی که دکترشریعتی بدان می‌دهد نمی‌تواند باشد. بنابراین جمع‌کردن دیالکتیك و جهان‌بینی توحیدی کاری عبث و بیهوده است. وانگهی از دیدگاه دکتر شریعتی تضادی که در ذات انسان نهاده شده هرگز پایان نخواهد یافت زیرا که این تضاد باید انسان را تا ذات مطلق ارتقاء دهد و ارتقاء تا ذات مطلق امکان‌پذیر نیست، انسان میتواند هرچه بیشتر به آن نزدیك شود ولی هرگز بدان نخواهد رسید در نتیجه این تضاد هرگز حلّ نخواهد شد. دکتر شریعتی خود چنین مینویسد:

"انسان، این پدیدهٔ دیالکتیکی به علّت ساختمان ثنوی و متناقضی که دارد جبراً در حرکت است، صحنهٔ تضاد و جنگ "خود" خود اوست و این جنگ میان دو نیرو تکامل دائمی را در او تحقّق می‌بخشد. این حرکت از سوی لجن به خداست و خدا کجاست؟ تا کجاست؟ در بینهایت. در نتیجه انسان هرگز به قرارگاهی نمیرسد و در خدا منزل نمیکند" و "این، تا کجائیِ" تکامل انسان را نشان می‌دهد، تا خدا تا روح خدا یعنی تا اَبد یعنی توقف هرگز!" ("دیالکتیك و تضاد"، ص. ۷۰)

در جهان‌بینی توحیدی **همهٔ** تضادها از بین می‌رود حتیٰ تضاد در انسان. معذالك تضاد انسان بدون توقف و تا ابد عامل تکامل انسان است. جهان‌بینی توحیدی تضاد را نمی‌پذیرد، انسان نیز هرگز از تکامل بازنمی‌ایستد یعنی تضاد انسان تا ابد، تا بی‌نهایت باقی می‌ماند. چگونه این دو حکم را میتوان با هم جمع کرد؟ چگونه می‌شود که جهان‌بینی توحیدی تضاد نمی‌پذیرد و انسان در همین جهان‌بینی هرگز از تضاد تهی نمی‌گردد؟ جهان‌بینی توحیدی یك مسئلهٔ اساسی را مطرح میکند که باید به آن پاسخ گفت: آیا جهان هستی، طبیعت، جامعه و انسان بدون تضاد قابل تصوّر است؟ البته اگر تضاد جهان هستی را آنطور که دکترشریعتی (و مجاهدین پیروان او) به تضاد طبقاتی و تضاد میان مفاسد اخلاقی و مکارم اخلاقی محدود کنیم در آینده این تضادها حلّ خواهند شد. تضاد طبقاتی روزی از جامعه رخت‌برخواهدبست، مفاسد اجتماعی و اخلاقی که خود معلول جامعهٔ طبقاتی است برخواهدافتاد، جهالت برمی‌افتد و آگاهی و دانائی جای آنرا میگیرد، دیگر کسی به دزدی نیازی نمی‌بیند، دلیل و عاملی فی‌المثل برای خودفروشی زنان باقی نخواهد ماند، کسی بر کسی ستم نمیکند، کسی از کسی نمی‌هراسد، نفع شخصی در نفع جامعه مستحیل می‌شود، تمام مفاسد ناشی از سودجوئی، نفع‌پرستی از میان میرود و غیره. مارکسیست‌ها وجود چنین جامعه‌ای را امکان واقعی می‌شمارند یعنی امکانی که پایه‌های آن در جامعهٔ سرمایه‌داری امروز نهاده شده است. مارکسیست‌ها برای تحقّق این امکان به واقعیت، مبارزه میکنند.

امّا آیا با حلّ این تضادها، تضاد در جهان هستی (طبیعت، جامعه، انسان) پایان

می‌پذیرد؟ به این سؤال با قاطعیت می‌توان پاسخ منفی داد. برای توضیح این امر در طبیعت و بعنوان مثال منظومهٔ شمسی را در نظر بگیریم که خود بر روی یکی از سیارات آن زندگی می‌کنیم. گردش هر یك از سیارات به دور خورشید بر روی مدار خود، نتیجهٔ دو نیروی متضاد جاذبه و دافعه است. از یك سو سیاره (مثلاً زمین) بر اثر قانون جاذبهٔ عمومی بسوی خورشید کشیده می‌شود (نیروی جاذبه) و از سوی دیگر نیروی گریز از مرکز مانع از پیوستن سیاره به خورشید است (نیروی دافعه). در نتیجه زمین بدور خورشید به حرکت درمیاید. خوب تکلیف این تضاد که از لحاظ علمی در آن تردیدی نمیتوان داشت چه میشود؟ آیا زمانی که تضاد طبقاتی(و همراه با آن مفاسد اجتماعی) از جامعه برمی‌افتد منظومهٔ شمسی نیز از حرکت بازمی‌ماند؟ بیاد بیاوریم که بنابر تخمینات علمی از عمر منظومهٔ شمسی چیزی در حدود پنج میلیارد سال می‌گذرد و خورشید بنابر آنچه که امروز می‌توان گفت هنوز هفت الیٰ هشت میلیارد سال دیگر عمر خواهد کرد. آیا توحید در زمانی بوقوع خواهد پیوست که دیگر اثری از خورشید و بنابراین اثری از انسان و حیات بر روی زمین نیست؟ اگر چنین نیست آنگاه با از بین رفتن تضاد طبقاتی و پیدایش انسان نوین، انسانی که از مفاسد جامعهٔ طبقاتی بری باشد، تضاد در طبیعت از میان نخواهد رفت، تغییر و تکامل همچنان ادامه خواهد یافت و تضادکه محرّك این تغییر و تکامل است ناگزیر باقی خواهد ماند.

خود انسان را در نظر بگیریم. در جهان‌بینی توحیدی انسان یکی از ارکان کائنات است. امّا آیا تضاد در ذات انسان به آن تضادی که دکترشریعتی بدان اشاره می‌کند محدود است؟ تضاد لجن ـ روح‌خدا تضاد در معنویات و اخلاقیات است و انسان را باید به مدارج عالی اخلاقی سوق دهد. امّا خود انسان، از زمان بسته شدن نطفه در رحم مادر تا لحظهٔ مرگ پیوسته در حال تغییر و تکامل است: جنین از مراحل کمّی وکیفی مختلفی می‌گذرد، نوزاد که چشم بر جهان می‌گشاید رشد میکند، بالغ میشود و پس ازگذراندن دوران کهولت می‌میرد. این تغییر و تحوّل منحصر به انسان نیست، همهٔ موجودات زنده اعم از حیوان وگیاه دستخوش آنند. اگر آنگونه که دکتر شریعتی مدعی است ـ و بدرستی مدعی است ـ که بدون تضاد تغییر و تحوّل و

تکامل نیست، زندگی انسان مانند زندگی هر موجود زندهٔ دیگر ـ زندگی که خود نوعی حرکت است ـ محصول تضاد است و این تضاد چیزی جز انهدام (مادّهٔ زنده) و بازسازی (مادّهٔ زنده) نیست. این انهدام و بازسازی در درون انسان (و هر موجود زندهٔ دیگر) در درون هر یك از اجزاء انسان پا به پای هم وجود دارند و بدون آنها زندگی متوقف می‌شود. اگر تضاد در جامعهٔ توحیدی در همه‌چیز و "حتیٰ در انسان" قابل قبول نیست پس این تضاد که زندگی انسان وابسته به آنست چه می‌شود؟ انکار این تضاد یعنی نفی انسان، نفی همهٔ دنیای زنده و در صورتیکه انسانی نباشد دیگر صحبت از لجن ـ روح خدا، از "امّاره باالسوء" و "امّاره باالخیر" چه معنیٰ پیدا میکند؟

انسان (یا هر موجود زندهٔ دیگر) در محیطی زندگی می‌کند که با او هماهنگ نیست. تضاد انسان با محیط زیست امر آشکاری است که تمام زندگی بشر بر آن گواهی میدهد. آیا در جامعهٔ توحیدی انسان نباید طبیعت را وادارد که نیازمندیهای او را که پیوسته از لحاظ کمّیت و کیفیّت رو به فزونی است، به وی تحویل دهد؟ آیا نباید بر نیروهای طبیعت که انسان را در تمام زمینه‌ها در تنگنا میگذارند غلبه کند؟ آیا واقعاً تضاد گرگ و میش و میش و علف از میان می‌رود و گرگ هم مانند انسان گوشت مورد نیاز خود را برایگان از دکّان قصابی می‌گیرد یا میش از دکان علافی؟ و اساساً گوشت قصابی ازکجا بدست میاید؟ آیا تمدن بشری که حدّ و حصری بر آن متصوّر نیست در تضاد با طبیعت پیش نمیرود و آیا بدون مبارزه می‌توان طبیعت را به دلخواه تغییر داد؟ شاید همهٔ این تضادها خواب و خیالی بیش نیست؟ امّا نه، آنچه خواب و خیال است، این ادعاست که در جهان‌بینی توحیدی، دیگر اثری از تضاد در جهان هستی بر جای نمی‌ماند.

در جامعهٔ آینده، در جامعه‌ای که دیگر اثری از طبقات در آن نیست یك رشته از تضادهای امروزی مانند تضاد کار فکری و کار بدنی، تضاد شهر و روستا نابود میشود. اینها تضادهائی میباشند که براساس مالکیت خصوصی سرمایه‌داری پدید گشته‌اند و با محو این نوع مالکیت به حیات آنها نیز خاتمه داده میشود. امّا برافتادن تضادهای مبتنی بر مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به این معنیٰ نیست که جامعهٔ

ایدآلیسم در زیر نام رئالیسم اسلامی و ماتریالیسم مارکسیست

رئالیسم اسلامی از این که ماتریالیست‌ها آن را ایدآلیسم می‌خوانند برآشفته می‌شود زیراکه رئالیسم به واقعیت خارج از ذهن معتقد است و آن آموزشی راکه قائل به واقعیت خارج است نمی‌توان ایدآلیسم نامید. بنابر این تمایز اساسی رئالیسم و ایدآلیسم گویا در نفی یا اثبات واقعیت خارج از ذهن است. این نظر ماتریالیسم که جهان مادّی در ورای انسان و مستقل از شعور انسان وجود دارد در انطباق کامل با دستاوردهای علوم است، چون امروز دیگر تردیدی نمی‌توان داشت که جهان مادّی پیش از آنکه انسان در سطح زمین پیدا شود و دربارهٔ آن به داوری بنشیند وجود داشته است. انسان و شعور او در همین جهان مادّی پدید آمده و از همین محیط مادّی برخاسته است. وجود جهان مادّی به شعور و عقل و اراده وابسته نیست، بر عکس، شعور زائیدهٔ مادّه و جهان مادّی است.

ایدآلیسم برعکس، با نفی این حقیقت علمی که جهان مادّی بر انسان قدمت دارد و انسان و شعور او محصول همین جهان مادّی است، واقعیت خارج را به شعور وابسته می‌سازد و لذا چنین برمیاید که شعور سازندهٔ جهان مادّی است. این شعور در مواردی از آن انسان است و در مواردی شعور مطلق و شعور مطلق همان شعور انسان است که از پایگاه مادّی خود (مغز) جدا میشود و مطلق می‌گردد. در همه حال سازندهٔ جهان، شعور است یا یکی از اجزاء آن مانند عقل، اراده و غیره. بدینسان رابطهٔ واقعیت خارج با ذهن یا بنابر مارکسیست‌ها رابطهٔ مادّه با ایده، آن مسئلهٔ اساسی است که بکمك آن ماتریالیسم از ایدآلیسم متمایز میگردد. امّا در این میان

دکتر شریعتی و فلسفهٔ مارکسیست

با آنکه مارکسیسم در ایران بشدّت سرکوب شده و می‌شود، با آنکه در رژیم شاه مارکسیست‌ها بعنوان "ارتجاع سرخ" و در رژیم اسلامی بعنوان بی‌دین و محارب با خدا به اعدام محکوم می‌شدند و می‌شوند، با آنکه پیروان جهان‌بینی طبقهٔ کارگر هرگز آزادی تبلیغ و بیان افکار و نظریات خود را نداشته و ندارند، معذالك جاذبهٔ مارکسیسم به اندازه‌ای است که هواداران نابودی ظلم و بی‌عدالتی و ستم طبقاتی را بسوی خود می‌کشد و بقول دکتر شریعتی در سینهٔ هر جوانی مارکس با مخالفان خود در جنگ است و علی‌رغم فشار و خفقان بی‌حد و حصری که نسبت به مارکسیسم اعمال می‌شود، مخالفان هنوز هم برآنند که پیروزی از آن مارکسیسم است.
سرّ این پیروزی در چیست؟

دکتر شریعتی در دفتر دوّم "جهان‌بینی توحیدی" (ص. ۵۰) از راز این موفقیت پرده بر میدارد و می‌نویسد:

"متأسفانهٔ ایدئولوژی‌های مغایر و متخاصم (و بیشتر توجّه او به مارکسیسم است - ف.)... خیلی فنی، پخته و بیدار به میدان آمده‌اند و حتیٰ شکل درسی به ایدئولوژیشان داده‌اند بطوری که نسل جوان ما با خواندن سه چهار جزوه و کتاب، یك تصویر کلّی و کامل و روشن از آن مکتب می‌یابد، و به نسبت شعور و اطلاعات و نیاز نسل جوان، دو دوتا چهارتا بودن و چهرهٔ مشخص این ایدئولوژی را احساس میکند."
"و وقتی تصویر اسلام در درونش مغشوش و بی‌شکل و درهم، و تصویر ایدئولوژی مغایر و متضاد، مشخص، شکل یافته و تمام مطرح

آینده از هرگونه تضاد مبرا است. بدون شك تضاد میان نیروهای مؤلد و روابط تولید در جامعهٔ کمونیستی همچنان بر جای خواهد ماند و در جامعه مظاهر گوناگونی خواهد داشت که پیش‌بینی آنها از هم‌اکنون مقدور نیست. در اینجا به تضادی اشاره میشود که به وجود آن در درون جامعه تردید نمیتوان داشت و آن تضاد در پروسهٔ شناخت انسان است. شناخت انسان پروسه‌ای اجتماعی است که بدون انقطاع و تا بینهایت ادامه می‌یابد. تصوّر جامعه‌ای که در آن روند شناخت از حرکت بازایستد و متوقف گردد، دور از واقعیت است. در جامعهٔ آینده پروسهٔ شناخت نه‌تنها متوقف نمی‌شود که بر سرعت و دامنهٔ آن می‌افزاید، زیرا تکامل نیروهای مؤلد که روند شناخت وابسته به آن است، شتاب بیشتری میگیرد.

پروسهٔ شناخت خود حرکتی است، حرکت از نادانی به دانائی و بنابراین مانند هر حرکت دیگر نتیجهٔ تضاد است. امّا شناخت در هر زمان مرزهائی دارد که از آنها نمیتوان گذشت و این مرزها را شرایط تاریخی زمان ایجاد میکند و این شرایط در درجهٔ اوّل معلول تکامل نیروهای تولیدی، ابزار و وسائل تحقیقات علمی و سطح دانش‌بشری است. بدون میکروسکوپ الکترونیك امکان نفوذ در اعماق ساختمان یاخته و هستهٔ آن وجود نداشت، بدون ماشین‌های محاسبهٔ سریع و دقیق، شناخت دقیقتر ماه یا سیارات دیگر و بدون تلسکوپ‌های بزرگ شناخت بیشتر و دقیق‌تر خورشید و خورشیدهای دیگر و کهکشان‌ها میسر نمی‌گردید و غیره و غیره. امّا اگر شناخت در هر زمان محدودیت‌هائی دارد در عوض استعداد و رسالت انسان در شناخت جهان هستی (انسان نه بمعنیٰ فرد، بلکه بمعنای تمام بشریت در حال و آینده) در زمان و مکان، نامحدود است. بدین‌ترتیب شناخت در همان حال که محدود است نامحدود است. این تضاد محدود بودن و نامحدود بودن روند شناخت پیوسته حلّ میشود و از نو برقرار می‌گردد و شناخت، بی‌پایان ادامه میابد چنانکه در طول تاریخ بشر ادامه یافته و سطح شناخت از جهان هستی را تا درجهٔ کنونی ارتقاء داده است.

پروسهٔ شناخت پیوسته جهات تازه‌ای از جهان هستی را بر انسان مکشوف می‌سازد، دست‌آوردهای علمی گذشته را دقیق و دقیقتر میکند یا شناخت صحیح را بجای

شناخت نادرست میگذارد و غیره. این تضاد دیالکتیکی شناخت در هیچ زمانی متوقف نمیگردد چون شناخت انسان هیچگاه از پای نمی‌افتد.
برای دیالکتیك مارکسیستی، تضاد، نیروی محرّکه حرکت و تکامل است و چون حرکت و تکامل پایان نمی‌پذیرد بنابراین در هیچ زمانی تضاد به نهایت نمی‌رسد. جهان‌بینی مارکسیستیِ مبتنی بر دیالکتیك، جهان‌بینی تمام ادوار و ازمنه است و نه جهان‌بینی زمان حال. در دیالکتیك مارکسیستی هیچ گوشه‌ای را نمی‌یابید که در تناقض با گوشهٔ دیگر باشد. امّا در جهان‌بینی توحیدی که دیالکتیك را می‌پذیرد و تضاد را نیروی محرّك حرکت و تکامل میداند، جائی برای تضاد نیست "نه در طبیعت، نه در تاریخ، نه در جامعه و حتیٰ نه در انسان"، چیزی که با واقعیت نمیخواند و هیچکس را متقاعد نمی‌کند. شاید در جهان‌بینی توحیدی تغییر و تکامل به انتهای خود میرسد و "کون و فساد" جای خود را به سکون و آرامش میدهد؟ ولی هواداران جهان‌بینی توحیدی خود به این سؤال که چیزی جز وهم و پندار نیست پاسخ منفی میدهند. در آن زمان که جهان پر از عدل و داد میشود و گرگ و میش در کنار هم زیست می‌کنند و انسانها همه چیز خود را برایگان دریافت میدارند روشن است که چرخ جهان هنوز در حرکت است و این حرکت بدون تضاد ادعای باطلی است.
بدین‌ترتیب دکتر شریعتی تکه پاره‌هائی از دیالکتیك بویژه دیالکتیك مارکس را (درواقع مارکس و انگلس دیالکتیك هگل را زنده کردند و زنده نگاه داشتند) که حقیقت مسلّمی است گرفته و به جهان‌بینی خود چسبانیده است.
دکتر شریعتی در کنار تضاد به برخی از مقولات فلسفهٔ دیالکتیك نیز چنگ انداخته و آنها را به شیوهٔ خود که حاکی از عدم درك دیالکتیك است تفسیر کرده است. او برای آنکه رابطهٔ متقابل و دیالکتیکی اشیاء و پدیده‌ها را نشان دهد چنین مینویسد:

> "رابطهٔ دیالکتیکی" چیست؟ رابطهٔ دیالکتیکی اینست که وقتی میگوئیم "من، "من انسان یا من دهقان از یك طرف کشاورزی می‌کند و طبیعت را عوض می‌کند و در همانحال که کشاورزی می‌کند کشاورزی او را عوض می‌کند و کشاورز می‌کند... روحیه و تیپ و اخلاق کشاورز را پیدا میکند. بنابراین ابزار تولید در او اثر گذاشته و او هم در ابزار تولید

تأثیر گذاشته یعنی رابطهٔ بین این دو تا، متقابل و دیالکتیکی است. پس **من به عنوان انسان علّت هستم** برای عوض کردن محیطم....یعنی اراده‌ام را تحمیل کردم و وارد قوانین مادّی کردم، از طرفی او هم در من اثر گذاشته، پس من در همانحال که مادّه را عوض می‌کنم یعنی من علّتم و مادّه معلول، در همانحال که علّت آن معلولم، آن معلول، علّت من می‌شود. یعنی من یك پدیده‌ام که در همانحال که علّتم در همانحال معلولم" ("مذهب، تکامل، جهان‌بینی"، نشر پیام و خون، ص. ۲۸)

دکتر شریعتی میخواهد "یك سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی" بدست دهد تا جوانان را در مبارزهٔ با مارکسیسم مسلّح گرداند. متأسفانه ایدئولوژی اسلامی او آنقدر درهم‌برهم و ازهم‌گسیخته است که بجای نتیجهٔ مطلوب تأثیر معکوس میبخشد. جملات بالا و ادامهٔ آنها حاکی از سرگشتگی و ناروشنی دربارهٔ رابطهٔ دیالکتیکی علّت و معلول است. از مستخرجهٔ فوق دو درك متفاوت دست میدهد: نخست اینکه علّت و معلول آنطور که منطق صوری مدعی است از یکدیگر جدا نمیباشند، نمیتوان گفت یک علت فقط علت است و معلول نمیتواند باشد یا بالعکس، معلول نمیتواند علّت قرار گیرد. اگر کلّی بیان کنیم باید بگوئیم هر علّتی معلول است و هر معلولی علّت. این همان دیالکتیك است که دکتر شریعتی آنرا به خیال خود علیه دیالکتیك مارکسیستی بکارمی‌برد. وقتی صحبت از این است که کار تولیدی در همانحال که با دست انسان انجام میشود خود انسان را نیز تغییر میدهد یعنی معلول بر روی علّت خود تأثیر میگذارد سخنی درست است و این هم عین مارکسیسم است. انسان در جریان تغییر طبیعت خود را نیز تغییر می‌دهد، می‌سازد، یا پیکرتراش که مجسمه‌ای را می‌تراشد در عین‌حال خود رانیز "میتراشد"، می‌سازد و تغییر میدهد. این یك درك از مستخرجهٔ فوق است که درك صحیحی از رابطهٔ علّت و معلولی است. معذالك در خلال این سطور تعبیراتی بچشم میخورد که درك انسان را مشوب و مغشوش می‌گرداند. به این جمله توجّه کنید:

"پس من در همانحال که مادّه را عوض می‌کنم یعنی من علّتم و مادّه معلول (درواقع معلول مادّه نیست، تغییر و عوض شدن مادّه است. ـ

ف.) و در همانحال که علّت آن معلولم آن معلول علّت من می‌شود"، یا اینکه "فردوسی علّت شاهنامه است و در عین‌حال خودش معلول شاهنامه است."

این درك تازه‌ای از رابطهٔ "دیالکتیکی" علّت و معلول است! در دیالکتیك مارکسیستی (یا هگلی) علّت **الزاماً** معلول را بوجود می‌آورد ولی این رابطه هرگز برگشت‌پذیر نیست. به این معنیٰ که معلول هرگز برای علّت خود علّت قرار نمی‌گیرد. مثلاً آذرخش معلول تخلیه بار الکتریکی است ولی علّت تخلیه بار الکتریکی نیست، علّت پیدایش روز و شب گردش وضعی زمین است امّا عکس آن نادرست است، فتوسنتز در گیاهان سبز علّت تبدیل انرژی نورانی خورشید به انرژی شیمیائی است ولی انرژی شیمیائی علّت فتوسنتز نیست. این مطلب آنقدر واضح است که نیازی به بیان ندارد. البته معلول **میتواند** دررابطهٔ دیگری به علّت تبدیل شود، چنانکه آذرخش که خود معلول تخلیه بار الکتریکی است در صورتیکه به زمین فرود آید می‌تواند علّت آتش‌سوزی شود یا انرژی شیمیائی حاصل از فتوسنتز علّت بقای موجودات زنده گردد ولی در هر حال معلول نمیتواند برای علّتی که خود زادهٔ آنست علّت واقع شود. دکتر شریعتی این امر بدیهی را با جسارت شگرفی منکر میشود:

"این را "منطق ارسطوئی" که الان منطق اسلامی می‌گویند نمی‌تواند بفهمد. چون او می‌گوید: اگر علّت است دیگر **در همان رابطه** معلول نیست، معلول نیست مگر آنکه معلول علّت دیگری باشد. امّا من میگویم نه، **در همان رابطه** معلول است"

سپس مثال شاهنامه را می‌آورد که فردوسی گویا معلول شاهنامه است! اگر فردوسی علّت شاهنامه باشد، خود، معلول شاهنامه نیست. شاهنامه علّت شهرت و آوازهٔ بلند فردوسی است و نه خود فردوسی. **دیالکتیك برآنست که علّت و معلول دو حلقه از زنجیز رابطهٔ علّیت‌اند که علّت، حلقهٔ نخست و معلول، حلقهٔ بعدی است و در چهارچوب یك رابطهٔ علّی مشخص، جای این دو عوض نمیشود، امّا حلقهٔ دوّم (معلول) میتواند برای حلقهٔ دیگری نقش علّت را بازی کند.**

درپاره‌ای موارد معلول همین که پدید آمد می‌تواند بر علّت خود تأثیر ببخشد و علّت بروز تغییراتی گردد مثلاً رشد نیروهای مولّد علّت پیشرفت علوم است امّا پیشرفت علوم بنوبه خود موجب رشد نیروهای مولّد است. این رابطه "پیشرفت نیروهای مولّد علّت پیشرفت علوم و پیشرفت علوم علّت پیشرفت نیروهای مولّد" شاید در وهلهٔ اوّل بر صحت نظر دکتر شریعتی گواهی می‌دهد ولی روشن است که معلول که "پیشرفت علوم" است هربار در رابطهٔ جدیدی با پیشرفت نیروهای مولّد علّت قرار میگیرد و نه در همان رابطهٔ قبلی. بنابراین این حکم که علّت و معلول در یك رابطهٔ مشخص جای خود را عوض نمیکنند در تمام موارد صحیح است.
از همین دید خطا و اشتباه‌آمیز است که دکتر شریعتی به انتقاد از مارکس می‌پردازد. او برآنست که:

> "اگر به ماتریالیسم معتقد باشیم در آخر مجبوریم ایده و مادّه را به یك چیز تحلیل کنیم یعنی "ایده" زائیدهٔ "مادّه" است در حالیکه دیگر "مادّه" زائیدهٔ "ایده" نیست،... پس در آنجا رابطه یکطرفه است... اسم این رابطه، رابطهٔ مکانیکی است....رابطهٔ دیالکتیکی نیست" (همانجا، ص. ۲۷)

و همین دید غلط است که به او این نتیجه را تلقین می‌کند که
"ماتریالیسم و دیالکتیك که بزرگترین معجزهٔ کارل مارکس است...با هم همساز نیست و نمی‌شود. برای اینکه دیالکتیك یعنی رابطهٔ متقابل بین دو پدیده، از آغاز هستی تا همیشه، وقتی قابل توجّه است که ما اساساً برای عالم طبیعت دو منشاء و دو نیروی جدا از هم قائل شویم".

بدین‌ترتیب مادّه و ایده "دو نیروی جدا ازهم!اند. امّا چگونه می‌توان ایده را از مادّه (مغز انسان) جدا و مستقل دانست در حالیکه بدون مغز و فعّالیت آن و نیز بدون دنیای مادّی خارج، ایده و شعور زائیده نمی‌شود. نوزادی که کور و کر و لال، چشم بر جهان میگشاید ـ چنین نوزادانی در واقعیت نیز زاده میشوند ـ در صورتیکه آنها را بحال خود واگذارند شعور آنها در سطح بسیار پائین باقی می‌ماند و چنانچه بکمك پزشکی در ارگان‌های معیوب اندکی بهبودی حاصل گردد سطح شعور بتدریج ارتقاء خواهد یافت. چنانچه پوست بدن احساس خود را از دست بدهد

انسان هیچ ایده‌ای از درد، از سختی و نرمی، صافی و زبری، گرمی و سردی و ... نخواهد داشت. روشن است که ایده و شعور مستقل از مغز انسان (مادّه) مفهومی ندارد و احساس واقعیت‌های عینی توسط اعضاء حواس نخستین گام در پیدایش افکار و تئوری‌ها و قوانین علمی است.

اگر ایده و شعور زائیدهٔ مغز (مادّه) است، وجود آن جدا و مستقل از مادّه نیست، اساساً چرا ایده و مادّه را برخلاف واقعیت و حقیقت دو نیروی جدا و منبعث از دو منشاء بدانیم؟ اصولاً آیا آنگونه که شریعتی مدّعی است و ماتریالیسم مارکسیستی را به این مناسبت مکانیکی می‌خواند، ایده پس از آنکه زاده میشود بر روی محیط مادّی تأثیر نمی‌بخشد؟ آیا ماتریالیسم مارکسیستی که در جهان هستی چیزی جز مادّهٔ متحرك سراغ ندارد و ایده و شعور را زائیدهٔ مادّه میداند برآنست که میان ایده و مادّه تأثیر متقابل نیست و ایده بر مادّه تأثیر نمی‌گذارد؟ هر کس که اندکی با مارکسیسم آشنائی داشته باشد میداند که پاسخ این سؤال منفی است.

دشمنان مارکسیسم نزدیك به یك قرن است که این اندیشهٔ غلط را می‌پراکنند که مارکسیسم گویا نقش افکار و ایدئولوژی را در جامعه و تکامل انسان نادیده می‌گیرد و آنها عمداً ماتریالیسم عامیانه و مکانیکی را بجای ماتریالیسم مارکس میگذارند. ماتریالیسم عامیانه که میتوان آنرا ماتریالیسم (اقتصادی) نیز نامید اینطور میپندارد که افکار همه مستقیماً از اقتصاد یا از تکنیك یا حتیٰ از شیوهٔ زندگی منشاء می‌گیرند و بهمین جهت قادر نیست توضیح دهد که چرا و چگونه یك کارگر افکار بورژوائی در سر دارد و به شیوهٔ بورژوائی می‌اندیشد و یك بورژوا چرا و چگونه گاهی موضع طبقاتی خود را رها میکند و به موضع طبقاتی طبقهٔ دیگر می‌پیوندد. این دیدگاه عامیانه به ایدآلیست‌ها دستاویز میدهد که افکار را مستقل از جهان مادّی بشمارند و رفتار و کردار انسان را فقط از آن نتیجه بگیرند.

منتقدین مارکسیسم در ایران هر آنچه راکه علیه مارکس و مارکسیسم بکار می‌گیرند، از غرب گرفته‌اند. آنها خود نه از مارکسیسم درك درستی دارند تا بتوانند با شناخت موضوع به انتقاد از مارکسیسم بپردازند و نه مایه‌ای علمی و فلسفی که آنها را بر انتقاد از مارکسیسم قادر گرداند. اینست که همان ترهات استثمارگران و

ایدئولوگ‌های آنها را مو به مو بازگو می‌کنند.
برای اثبات این امر که مارکسیسم گویا به نقش افکار بی‌اعتنا است به نامه‌های انگلس در آستانهٔ درگذشت او استناد می‌جویند و اینگونه استنتاج می‌کنند که مارکس نقش تأثیر افکار را بر محیط اجتماعی درنیافت و انگلس هم فقط در پایان حیات خود به این اشتباه پی‌برد و بالاخره به این نتیجه می‌رسند که آن جهان‌بینی که به نقش افکار در اجتماع بی‌اعتنا می‌ماند درخور توجّه نیست. متأسفانه به علّت اختناق بی‌سابقه‌ای که در اجتماع ما حکمفرماست به نامه یا نامه‌های انگلس دسترسی نیست تا به آن مراجعه شود و عین آن از نظر خوانندگان بگذرد. تا آنجاکه می‌توان از حافظه یاری گرفت در یکی از این نامه‌ها (نامه به بلوك) انگلس خاطرنشان میسازد که مارکس و او در آغاز تکیه را بر روی عامل اقتصادی گذاردند و در نتیجه از توجّه به تأثیر افکار بر محیط اجتماعی ـ توجّهی که سزاوار آنست ـ بازماندند و این امری ناگزیر بود، چون در آن زمان که مارکس و انگلس پایه‌های سوسیالیسم علمی را می‌گذاشتند در مسئلهٔ مربوط به تکامل جامعه، جهان‌بینی ایدآلیستی حکمفرما بود. فلاسفهٔ بورژوائی بر آن بودند که آنچه جامعه را به پیش و بسوی تکامل میبرد عقل و خرد، افکار و عقاید انسانها و جنگ این افکار و عقاید علیه یکدیگر است. سوسیالیست‌های تخیلی نیز در چنین دامی گرفتار بودند. آنها برای نیل به سوسیالیسم میکوشیدند افکار سرمایه‌داران را تغییر داده و به راه سوسیالیسم بیاورند. برای درهم شکستن این درك ایده‌آلیستی تاریخ مارکس و انگلس میبایست قبل از هر چیز توجّه خود را به عامل اقتصادی معطوف می‌داشتند. امّا این بدان معنیٰ نبود و نیست که به تأثیر افکار و تئوری‌ها در تکامل جامعه کم بها میدادند تا چه رسد به این که آنرا نادیده میگرفتند.(۷)
مارکس در همان آغاز فعّالیت علمی‌اش در اثری که به "انتقاد از فلسفهٔ حقوق هگل" اختصاص داد، نوشت: **"تئوری زمانیکه در توده‌ها نفوذ کند به نیروی مادّی تبدیل می‌شود".** آیا این حکم نشانهٔ تأثیر و اهمیت افکار در محیط اجتماعی نیست؟ مارکس و انگلس در ۱۸۴۸ مانیفست کمونیست را برشتهٔ تحریر درآوردند که پرولتاریا را با افکار علمی در زمینهٔ تکامل جامعهٔ بشر و بویژه جامعهٔ سرمایه‌داری

آشنا میکرد و موقعیت و رسالت پرولتاریا را در جامعه سرمایه‌داری به آنها می‌آموخت و بلاخره بمثابه تئوری پرولتاریا برای انقلاب سوسیالیستی، پرولتاریا را به تشکل و مبارزه علیه سرمایه‌داری برمی‌انگیخت. مگر جز این است که همین افکار، پرولتاریا را در سازمانهای سیاسی گردآورد و در ۱۸۷۱ به کمون پاریس انجامید و یا در ۱۹۱۷ به انقلاب کبیر سوسیالیستی اکتبر منجر گردید؟ مگر می‌شود ادعا کرد که مارکس و انگلس افکار خود را در "مانیفست" انتشار دادند بدون آنکه به تأثیر آن در جامعه بیندیشند؟ مگر مارکس و انگلس خود این افکار را بمرحلهٔ عمل درنیاوردند و آنها را به نیروی مادّی تبدیل نکردند؟

باز هم به این اندیشهٔ عمیق پایه گذاران مارکسیسم توجّه کنید: "**آزادی در شناخت ضرورت است**" و آن به این معنیٰ است که وقتی انسان به شناخت قوانین جهان هستی اعم از طبیعت یا جامعه دست‌می‌یابد میتواند بر نیروهای کور طبیعت و اجتماع غلبه کند و آنها را به خدمت خویش بگمارد. آیا مفهوم آن جز اینست که قانون و تئوری که خود انعکاس روابط جهان عینی در مغز انسان است بر محیط اجتماعی خویش تأثیر میگذارد و آنرا تغییر میدهد؟ مارکس می‌گوید: "نخستین انسانهائی که خود را در دنیای حیوانات متمایز گردانیدند در کلّیه جنبه‌های اساسی مانند حیوانات و به همان اندازه از آزادی بهره‌ای نداشتند. امّا هر پیشرفت در فرهنگ گامی بسوی آزادی بود". یعنی گامی بسوی تحوّلاتی در زندگی مادّی جامعه که انسان را از تأثیر نیروهای طبیعت آزاد میگرداند. با این تفصیل آیا صحبت از اینکه مارکس و انگلس به تأثیر افکار و تئوری‌ها در تکامل اجتماع باور نداشتند سخنی بیهوده نیست؟

ارزشهای اخلاقی

I

یکی از دلایل دکتر شریعتی در "ردّ" ماتریالیسم اینست که بنابر ماتریالیسم در جهان چیزی جز مادّهٔ متحرّك نیست، که جهان "یك عنصر دارد و آن مادّه است"، که

> "جهان مخلوق یك ارادهٔ آگاه و با شعور نیست، و همینکه ارادهٔ آگاه و با شعور را از طبیعت حذف کنیم طبیعت و جهان لش بزرگ و پیچیده‌ای میشود که روح، شعور، درك، منطق، حساب و هدف ندارد و نمی‌فهمد".

در اینجا صحبت بر سر این نیست که طبیعت، شعور، درك، منطق، حساب و هدف دارد، این بحثی است که جداگانه باید بدان پرداخت. امّا نخستین نتیجهٔ نامعقول و غیر قابل قبولی که از آن حاصل می‌آید اینست که برای مکتب ماتریالیسم که جهان را ساخته و پرداختهٔ اراده‌ای آگاه و با شعور نمی‌داند، طبیعت "لش مرده و پیچیده‌ای" است و حال آنکه برای مکاتب ایده‌آلیستی و مذاهب، طبیعت زنده است و در حرکت. چون اراده‌ای آگاه و با شعور آنرا ساخته و شکل داده و بحرکت انداخته است. تو گوئی ابر و باد و مه و خورشید و فلك درکارند برای آنکه من، "من انسان" آنها را زنده بدانم یا از آنها لش پیچیده‌ای بسازم، تو گوئی سرشت جهان فرق می‌کند برحسب اینکه من آنرا مصنوع صانعی بدانم یا ازلی و ابدی بشناسم. منظومهٔ شمسی میلیاردها سال پیش از انسان شکل گرفته و در تغییر و حرکت است. آیا پیش از آنکه انسان در جهان پدید آید و در مورد جهان به داوری بنشیند منظومهٔ شمسی لش پیچیده‌ای بوده است یا دستگاهی در گردش و متکامل؟ آیا واقعیت منظومهٔ شمسی برحسب مکاتب فلسفی دگرگون می‌شود، برای ماتریالیسم و ماتریالیست‌ها بصورت لش مرده‌ای درمی‌آید و برای ایده‌آلیسم و ایده‌آلیست‌ها

(که مذهب نوعی از آنست) دستگاهی صاحب شعور و اراده و منطق؟ آیا همینکه من به ماتریالیسم گرویدم، برای من منظومهٔ شمسی می‌خشکد و خورشید و سیارات از حرکت و گردش بازمی‌مانند؟ در طبیعت قوانین کوری حکمفرمائی دارند. تمام کائنات بر طبق آنها در حرکت و گردش است و تغییر و تحوّل می‌یابد. صرفنظر از اینکه ما آنرا آفریدهٔ پروردگاری بدانیم یا ندانیم، صرفنظر از اینکه برای آن اراده و شعور و هدف بشناسیم یا نشناسیم، این واقعیتی است که انکار آن امکان‌پذیر نیست. دکتر شریعتی برآنست که چنانچه طبیعت را آفریدهٔ یك ارادهٔ آگاه و با شعور ندانیم و چنانچه بپذیریم که طبیعت فاقد شعور و اراده، منطق و هدف است آنگاه جهان به هیچ و پوچ بدل می‌شود. برای او قابل قبول نیست که در این جهان بی‌پایان فقط انسان از شعور و اراده و هدف برخوردار می‌باشد. این تصوّر که "انسان تنها عنصری است که در این هیچستان پوچ و بی‌هدف و بی‌سرانجام به خودآگاهی رسیده است" موجب پریشانی است و انسان را نسبت به کائنات بیگانه و غریب می‌سازد "غریبی می‌شود که در کویر طبیعت پرتاب شده است". دکتر شریعتی به این اندیشه که از مکتب اگزیستانسیالیسم گرفته، عمیقاً باور دارد و برای آنکه در دام اگزیستانسیالیسم نیفتد راه چاره را در این می‌بیند که شعور و اراده و حتیٰ منطق و هدف راکه از مختصات انسان است به طبیعت تعمیم دهد. توگوئی اگر من، "من انسان" برای رفع پریشانی تصمیم گرفتم که کوه دماوند، این عروس زیبای فلات ایران، شعور و منطق دارد واقعاً هم دماوند شعور و منطق پیدا میکند، یا اگر بر آن شدم که کُرهٔ ماه در گردش بدور زمین هدفی را دنبال میکند، این اندیشهٔ من واقعیت از آب درمی‌آید. البته برای رفع پریشانی، انسان می‌تواند به هر اندیشه‌ای توسل جوید ولی بدون شك آنچه که پوچ است همین اندیشه‌ها و همین شیوهٔ تفکر غیر علمی است.

اگر بخواهیم حقیقت مطلب را اداکنیم باید حکم دکتر شریعتی را وارونه کرد، این بی‌هدف بودنِ طبیعت نیست که مایه پریشانی است، برعکس پریشانی خاطر انسانهای مقهور و ضعیف و بازیچهٔ دست نیروهای کور است که آنها را وامیدارد به ارادهٔ آگاه و با شعور معتقد باشند و با دست انداختن بدامان او و حتیٰ قربانی و نذر و نیاز

و التماس و دعا پریشانی خاطر خود را تسکین دهند. این قهر طبیعت و اجتماع است که انسان را به اعتقاد به ارادهٔ آگاه نیازمند میسازد.
انسانی که هر از چندگاه نیروهای مهارنشدهٔ طبیعت بر او می‌تازند و او را بیچاره و درمانده میسازند، انسانی که در جامعه برای گذراندن زندگی به هر دری روی میاورد ولی با یك لگد به بیرون پرتاب می‌شود و در کار خود فرومیماند، آری این انسان از همه‌جا مانده و از همه‌جا رانده بدنبال نقطه اتکائی می‌گردد که او را از این همه بدبختی و بی‌عدالتی نجات دهد. نیاز انسان به ارادهٔ آگاه از همین ضعف و در عین حال جهل و نادانی نسبت به نیروهای قهّار طبیعت و اجتماع و چگونگی غلبه بر آنها سرچشمه می‌گیرد. دکتر شریعتی خود بارها به این حقیقت اشاره کرده است:

"ای خداوند بزرگ! تو چه باشی، چه نباشی، من اکنون سخت به تو **نیازمندم**، تنها به این **نیازمندم که تو باشی!**"

("جهان‌بینی توحیدی"، دفتر دوّم، ص. ۵۶)

و در جائی دیگر از همین نشریه:

"خدا از نظر انسان یك **احتیاج** شدید، هم‌فکری و هم‌عاطفی است" (ص. ۵۸)

و باز هم:

"یکی از **نیازهای** عاطفی بشر به "خدا" احساس یك قدرت مطلق، پناهگاه مطمئن و جهت و معنای مشخص و مقدسی است" (ص. ۵۹) (تکیه از من)

می‌بینید که در همه‌جا آفریدگار و ارادهٔ آگاه ثمرهٔ "احتیاج و نیازمندی" انسانِ درمانده است که با پناه بردن به او آلام خود را تسکین می‌بخشد. بی‌شك دکتر شریعتی انسان خداپرستی است لکن خداپرستی او مانع نمی‌شود که آنچه را که احساس می‌کند و حقیقت می‌داند بر زبان آورد و خشم و تکفیر روحانیت را بجان بخرد.
آخر چرا وجودِ انسانِ باشعور در یك جهان بی‌شعور باید موجب پریشانی گردد؟ چه می‌شود کرد اگر تکامل مادّه طیّ صدها میلیون سال به بغرنج‌ترین و پیچیده‌ترین صورت خود که مغز انسان باشد انجامیده است؟ این واقعیتی است و علوم مختلف هر کدام به شیوهٔ خاص خود آنرا به اثبات رسانیده‌اند. پریشانی در برابر واقعیت،

واقعیت را تغییر نمی‌دهد. دکتر شریعتی پریشان است چون انسان آگاه در طبیعت ناآگاه غریب است، با طبیعت بیگانه است، با عالم تضاد دارد. امّا در سراسر جهان مادّی و از آنجمله جامعهٔ انسانی، هیچ شیئی یا پدیده‌ای نیست که از تضاد مبرئ باشد، مگر حرکت و تکامل که خصوصیت اصلی جهان مادّی است بدون تضاد ممکن است؟ مگر تضاد در درون حیوانات و نباتات نیست؟ مگر تضاد میان زنده و محیط زیست از بدیهیات نمی‌باشند؟ مگر زندگی خود تضاد نیست؟ مگر در جامعهٔ انسانی تضاد در همه‌جا بچشم نمیخورد؟ اگر برداشتن خدا از طبیعت انسان را با طبیعت غریب و بیگانه می‌گرداند و با عالم در تضاد می‌گذارد، اعتقاد به وجود خداوند باید انسان را از غربت و بیگانگی برهاند و تضاد با طبیعت را به هم‌آهنگی تغییر دهد. آیا واقعاً چنین است؟ نه، بهیچوجه. مگر بنابر مؤحدین، دنیای زنده را اراده‌ای آگاه نیافریده است؟ پس چگونه است که در درون دنیای زنده این همه بیگانگی و تضاد موجود است؟ آیا گرگ که میش را میدرد نسبت به او بیگانه نیست؟ یا گاوی که علف را می‌چرد در تضاد با علف نیست؟ اینکه صاعقه‌ای از آسمان فرومی‌افتد و خرمنی را آتش می‌زند یا خانه‌ای را با سکنهٔ آن می‌سوزاند نشانهٔ هم‌آهنگی و یگانگی است؟ پس این همه تضاد و بیگانگی در آن از کجاست؟ میتوان به هزاران نمونهٔ دیگر اشاره کرد. می‌بینید که اعتقاد به وجود ارادهٔ آگاه در طبیعت نیز بیگانگی و تضاد را از بین نمیبرد.

دکتر شریعتی خود برآنست که جهان بدون تضاد مرده و بیجان است، حال چه می‌شود که یک‌بار از تضادِ انسان با عالم، از بیگانگیِ انسان با طبیعت، پریشان‌خاطر است و برای رفع پریشانی بزور تخیل و برخلاف تمام دستاوردهای علمی انسان، به طبیعت، آگاهی، شعور یا منطق و هدف می‌بخشد تا تضاد انسان با طبیعت را حلّ کند و میان این دو هم‌آهنگی بوجود آورد؟!!

این عدم هم‌آهنگی انسان آگاه با طبیعتِ ناآگاه نیست که دکتر را در پریشانی فرومی‌برد، این تضادهای جامعهٔ انسانی، انحطاط و بحران سرمایه‌داری در تمام زمینه‌ها است که نگرانی‌آور است. توجّه کنید:

"چه چیز رهائی و آزادی انسان را پایمال می‌کند؟ ترس‌ها، دلبستگی‌ها،

چشمداشت ها، لذت ها، هوس ها، حرص و آزها،... محافظه کاری‌ها،... نوکرمابی‌ها، بردگی‌ها و بندگی‌ها، فریب‌ها، دروغ‌ها، مصلحت اندیشی‌ها، تقرّب‌ها، توسل‌ها،...یعنی همهٔ این رشته‌های پلیدی که زندگی اجتماعی بر دست و پای روح شخصیت و انسانیت پیچیده است و هر روز بیشتر و سخت‌تر می‌گردد. زراندوزی دیروز بصورت نظام وحشی و مهیب کاپیتالیسم امروز درآمده است. احتکار دیروز، امروز شکل خشن و جنایت‌آفرین "تراست و کارتل" گرفته... ملّت‌ها برده می‌شوند، روح‌ها به عبودیت و تسلیم کشیده میشوند، انسانیت برده می‌شود، دیروز ارباب بهرحال یك انسان (فرد) بود، امروز دستگاه‌های عظیم فرهنگی، تبلیغاتی رژیم وحشی سرمایه‌داری و استثمار نهان و آشکار و بدتر از همه ـ که نجات از آن با عصیان هیچ اسپارتاکوسی میسر نیست ـ "ماشینیسم" و "بوروکراسی"... آنچه امروز تمدن بشریت را تهدید می‌کند، همین زنجیرهای هر روز فشرده‌تر و هر روز بیشتری است که بر انسان میپیچد. انسان امروز کرم پیله‌ای است که بسرعت دارد در آنچه میسازد محبوس میگرددو خفگی و خفقان سرنوشت محتوم او است" ("جهان‌بینی توحیدی"، دفتر دوّم، ص. ۷۱ ـ ۷۰)

البته کسی که در اینهمه بدبینی، یأس و نومیدی دست و پا میزند و سرنوشت محتوم انسان را "خفگی و خفقان" میشمرد و نجات از آنرا میسر نمی‌بیند راهی ندارد جز آنکه به "اراده‌ای آگاه" پناه ببرد و از او "فلاح" و رستگاری تمناکند با آنکه خود سیاه بر روی سفید می‌نویسد که "امروز، دیروز همه‌وقت و همه‌جا ما و تاریخ هر دو شاهد جنایات و ددمنشی‌های انسانِ متدین، خداپرست و خداترس می‌باشیم" (همانجا، ص. ۵۷) و جمهوری اسلامی چه شاهد گویائی بر این حقیقت و واقعیت است.

دکتر شریعتی بجای آنکه بیاید و ریشه‌های این جنایت‌ها و ددمنشی‌ها را که حتیٰ انسان متدین و خداپرست و خداترس نیز از ارتکاب آنها پروائی ندارد، راه صحیح و واقعی غلبه بر این "رشته‌های پلیدی" را بررسی کند و در آن گام بگذارد، از اینکار

سر باز می‌زند و به خود این زحمت را روا نمی‌دارد و آنگاه به افکاری دست می‌زند که نه‌تنها او، بلکه هیچکس را در این مهم یاری نمیرساند. آیا پذیرفتن این اندیشه که جهان مانند انسان از شعور و اراده و منطق و هدف برخوردار است دردی از دردهای واقعی انسان را دوا می‌کند؟ دکتر شریعتی بجای آنکه با توجّه به واقعیات و با اتّخاذ روش و راهی صحیح به عنوان یك انسان در حلّ تضادهای جامعه شرکت جوید، رفع پریشانی خود را در آن می‌بیند که برخلاف واقعیت جهان را هم مانند انسان آگاه و منطقی بداند.

این گفتهٔ سارتر (Sarte) که تا "خدا را از جهان برداریم انسان در طبیعت و با طبیعت بیگانه میشود"، یا گفتهٔ هایدِگر (Heidegger) که "انسان غریبی می‌شود که در کویر طبیعت پرتاب شده است" دکتر شریعتی را سخت به هیجان آورده بطوری که بارها آنرا تکرار کرده و پایه استدلال خود را بر روی آن گذارده است، بدون آنکه به این افکار سارتر و هایدگر به دیدهٔ انتقادی و علمی بنگرد، بدون آنکه آنرا با معیار حقیقت و علم محك بزند.

اعتقاد سارتر به بیگانگی انسان با طبیعت و غربت انسان در طبیعت، آنطور که دکتر شریعتی می‌پندارد بعلّت برداشتن خدا از طبیعت نیست، چون در میان اگزیستانسیالیست‌ها متفکرینی به آموزش مذهبی، به وجود خداوند معتقدند و می‌کوشند با توسل به مذهب جوانان را از "غربت" برهانند. مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم محصول ترس، بیکاری، گرسنگی و بیخانمانی جوانان است که از عواقب شوم دو جنگ جهانی قرن بیستم است. جوانانی که به علّت نظام سرمایه‌داری به هر دری میزنند و جوابی نمی‌شنوند و ترس و یأس و نا امیدی بر وجودشان مستولی است، اندیشهٔ بیهودگی و پوچی زندگی تا اعماق وجودشان رسوخ میکند. اگزیستانسیالیسم مکتب بدبینی و ترس، فلسفهٔ نفی ارزش‌های انسانی است که از این واقعیت برمی‌خیزد و در چنین واقعیت اجتماعی بویژه در میان جوانان شیوع می‌یابد و آنها را به سرخوردگی از جامعه، بی‌علاقگی به مبارزه، به هیپی‌گری و پناه‌بردن به مواد مخدر می‌کشاند.

برای آنکه خود را از اتّهام "جوجه مارکسیست‌های معاصر" برهانم که "به توجیه هر

حرکت تاریخی که میخواهند دست بزنند، ژستی میگیرند و چند جمله‌ای هم که شده ولو آنکه هیچ اطلاعی نداشته باشند از اوضاع اقتصادی مقارن آن حرکت بحث میفرمایند"! ("جامعه و تاریخ"، از آیت‌الله مطهری، ص. ۱۰۶) به نوشتهٔ یکی از سردمداران این مکتب اشاره میکنم که نه مارکسیست است و نه جوجه مارکسیست.
بولنو (Bollnow) در اثر خود تحت عنوان "فلسفهٔ وجود" توضیح میدهد که "اگزیستانسیالیسم در دوران یأس و ناامیدی پس از جنگ جهانی اوّل با تمام تشویش‌ها و دلهره‌هائی که به انسان روی آورد "پدید آمد" و اثرات همهٔ این تکان‌های تأثرانگیز را بطور روشن در خود انعکاس می‌دهد"."رونق جدیدِ" آن در سایه "عواقب وخیم‌تر جنگ جهانی که سراسر زندگی ما را مورد هجوم قرار داد و سپس از هم‌گسیختگی کامل تاریخی تمام دنیای روانی ما" بروز کرد. اگزیستانسیالیسم مکتب فلسفهٔ بورژوائی جوانان و انسانهای از همه‌جا رانده و مانده است.

اگزیستانسیالیسم از مفهوم "اگزیستانس" (وجود) حرکت می‌کند و وجود همیشه وجود فرد است، فردی که با تجربهٔ شخصی خود شاهد آنست و آنرا تحمل می‌کند و از سر می‌گذراند. وجود اختصاص به انسان (فرد) دارد و هم اوست که در جریان زندگی آنرا می‌سازد. بدین ترتیب فرد با تجربهٔ زندگی خود، که تفکر نیز در زمرهٔ آنست می‌تواند همه‌چیز را دریابد. برای اگزیستانسیالیست تنها چیزی که مفهوم و معنا دارد وجود است و آنهم وجود فرد، شخص "من" و در نتیجه همه‌چیز در او بر محور خودمرکزبینی می‌گردد. برای او چه فرق می‌کند که زمین بدور خورشید بگردد یا بالعکس، که زمان و مکان با سرعت و جرم تغییر می‌پذیرند یا نه. او را به علم و دانش نیازی نیست.

اگزیستانسیالیسم از "وجود" که پایه و اساس مکتب است تعریف دقیقی بدست نمی‌دهد. بنابر سارتر "وجود چیزی نیست که بدان از دور اندیشید. وجود باید ناگهان تو را فراگیرد، در تو باقی بماند، بر قلب تو مانند حیوانی عظیم و بیحرکت بسختی سنگینی کند. وجود جز این نیست". نتیجه اینکه وجود را باید "با تجربهٔ وجودی" دریافت، تجربه‌ای که هر یك از بزرگان مکتب، آنرا بنحوی توصیف

کرده‌اند. برای هایدگر "تجربهٔ وجودی به پیشواز مرگ رفتن است". سارتر آن را بصورت "استفراغ" می‌نمایاند و بولنو بصورت ترس، غربت، اضطراب و دلهره. مکتب اگزیستانسیالیسم درواقع مکتب ترس، دلهره، بی‌سرانجامی، پوچی و بیهودگی است و هرگونه موازین خلاف اخلاق و بی‌پرنسیبی را توجیه میکند.
روشن است که اگزیستانسیالیسم یکی از منحط‌ترین و ارتجاعی‌ترین مکاتب فلسفی بورژوائی است، فلسفهٔ بدبینی، یأس و پوچی، فلسفهٔ نفی همهٔ ارزش‌های انسانی است. جوانی که در دام آن می‌افتد تا سر حدّ زندگی حیوانی سقوط می‌کند. غربت و بیگانگی در ذات این فلسفه است اعم از اینکه برای طبیعت اراده و منطق و هدف قائل باشد یا نباشد. ماتریالیسم مارکسیست برای طبیعت اراده، منطق و هدف نمی‌شناسد، معذالك آموزش پوچی، یأس و بی‌سرانجامی نیست. نه تنها مانند اگزیستانسیالیسم ارزشهای انسانی و اخلاقی را نفی نمی‌کند، بلکه به آنها عمیقاً ارج می‌گذارد. این حکم دکتر شریعتی که "فلسفهٔ پوچی، فلسفهٔ یأس، فلسفهٔ بی‌معنی بودن هر کاری، فلسفهٔ مساوی بودن خوب و بد، فلسفهٔ بهم‌ریختن همهٔ ارزش‌ها" بعلّت برداشتن ارادهٔ آگاه از طبیعت است، یك حکم اگزیستانسیالیستی است که هیچ وجه مشترکی با ماتریالیسم و بویژه ماتریالیسم مارکسیست ندارد".

ارزشهای اخلاقی برخاسته از اجتماع است

دکتر شریعتی آنجا که انسان را می‌ستاید، نه به انسان بمثابه یك وجود تاریخی می‌نگرد و نه او را در عرصهٔ اجتماع قرار می‌دهد. انسان او انسانی انتزاعی و منفرد است، انسانی است در عرصهٔ خیال با نیروئی پرتوان و ارزش‌های انسانی عالی. او از شعور طوری سخن می‌گوید که گویا انسان از زمان پیدایش خود برخوردار از شعور به مفهوم امروزی آن بوده است.

> "انسان دارای قدرت عجیبی است که بر هر قدرت مادّی و بر همهٔ هستی برتری دارد و آن علم است، آگاهی بخود و به کائنات و اراده است و می‌بینیم که انسان با اراده، با تکنیك و با علم می‌تواند مسیر جغرافیائی را، شرایط اقلیمی را و همچنین قوانین گیاه‌شناسی و انسان‌شناسی را

بنفع خود جابجا کند" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۶۳)

در جای دیگر در مکارم و فضائل اخلاقی انسان داد سخن میدهد:

"این همه کرامت‌ها، قداست‌ها، زیبائی‌ها، ارزش‌ها، فضیلت‌ها و اعجازها که نه در طبیعت کور و بی‌شعور....بلکه در دماغ عقل و علم نیز نمی‌گنجد از کجا به درون آدمی ریخته شده است" (همانجا، ص. ۱۰۷)

بدیهی است کسی که انسان را فقط در مقطع و ابعاد امروزی آن ببیند، کسی که به پیدایش و تکامل انسان که فاصلهٔ زمانی بیش از دو میلیون سال را دربرمی‌گیرد بی‌اعتنا بماند، کسی که قدرت عظیم انسان کنونی را ببیند و به چگونگی کسب این قدرت نیندیشد، طبیعةً انسان در نظر او به معجزه‌ای می‌ماند گواه بر وجود "ارادهٔ مطلق" و "عقل مطلق".

بعلاوه دکتر شریعتی در دید خود از "انسان"، نه انسان واقعی آنگونه که در جامعهٔ کنونی بسر میبرد، بلکه از انسان تجریدی که ساخته و پرداختهٔ خود او است سخن می‌راند. انسان گویا با اراده، با تکنیك و با علم می‌تواند مسیر جغرافیائی، شرایط اقلیمی و قوانین طبیعت را بنفع خودش جابجا کند.

امّا در جامعهٔ متمدن امروزی هستند انسانهائی که در شرایط بشر اوّلیه و ماقبل تاریخ زندگی میکنند، نه علم دارند، نه تکنیك و نه آگاهی و بنابراین مقهور قوانین طبیعت‌اند. آیا این انسانها در زمرهٔ "انسان" دکترشریعتی درنمی‌آیند؟ وقتی از مکارم و فضایل و ارزشهای انسان سخن می‌رود، منظور کدام انسان است؟ همان انسان‌هائی که "امروز، دیروز، همه‌وقت و همه‌جا، ما و تاریخ هر دو شاهد جنایات، ددمنشی‌های" آنها می‌باشیم؟ اگر این همه کرامت و فضیلت و ارزش و اعجاز درون آدمی ریخته شده و انسان واقعاً از آنها برخوردار است، "ترس‌ها" دلبستگی‌ها، لذت‌ها و هوس‌ها، حرص و آزها، محافظه کاری‌ها، نوکرمابی‌ها، بندگی‌ها، فریب‌ها، دروغ‌ها، مصلحت‌اندیشی‌ها، تقرب‌ها، توسل‌ها" یا به یك کلام این "رشته‌های پلیدی" از کجا بدرون آدمی راه یافته و روح او را به پَستی و دنائت کشانیده است. کرامت، فضیلت و ارزش کجا و محافظه‌کاری و نوکرمابی و فریبکاری و مصلحت‌اندیشی کجا! این "قدرت عجیب و این علم" که انسان را "بر هر قدرت

مادّی و همهٔ هستی برتری" می‌دهد متأسفانه امروز و دیروز همه در اختیار انسان‌هائی است که از آن برای بردگی اکثریت انسان‌های روی زمین سوء استفاده می‌کنند. آیا منظور از "انسان" که از آن به مثابه معجزهٔ آفرینش یاد می‌شود، همین انسان‌های برخوردار از علم و قدرت‌اند که با علم و قدرت خود پا بر سر انسان‌های ضعیف و نادان می‌گذارند؟ از کجا است که "انسان" انسان است ولی از علم و قدرت مادّی و معنوی بهره‌مند نیست؟ مطلق کردن انسان (به مثابه فرد انسانی) و انسان را مظهر قدرت شگرف و سجایای اخلاقی دانستن از واقعیت جامعه منشاء نمی‌گیرد و محصول خیالبافی است. بدیهی است از انسانی که مظهر قدرت مادّی است، آن هم قدرت بی‌پایان قرن بیستم، از انسانی که مظهر این همه سجایای اخلاقی است تا این اندیشه که چنین وجودی بارقه‌ای از عالم بالاست، تنها یك گام است که می‌توان آن را بسهولت برداشت. سخن از انسان در ورای اجتماع سخن بیهوده‌ای است و در اجتماع سخن از انسان بطور مطلق بدون توجّه به وضعیت و موقعیت اجتماعی آنها نادرست است. مارکسیسم حق دارد وقتی جامعه را به طبقات و اقشار طبقاتی تقسیم می‌کند. آنچه که امروز بچشم می‌خورد انسان مطلق با آن خصوصیات خیالبافانه نیست، انسان طبقاتی است، انسانی که برحسب تعلق طبقاتی یا قدرت، علم و تکنیك را قبضه کرده و بر طبیعت و جامعه فرمان می‌راند و یا ضعیف و زبون در دست طبیعت و انسانهای عالِم و قدرتمند، مقهور و منکوب است.

البته در تاریخ بشر دورانی وجود داشته است که در آن انسان‌ها (همهٔ انسانها) با هم و تا آنجا که در قدرت داشته‌اند در پی مهار کردن نیروهای طبیعت برای رفع نیازمندیهای خود بوده‌اند. بدون شك در آینده نیز دورانی فرا خواهد رسید که در آن انسان‌ها (همهٔ انسانها)، رسته از تضادهای طبقاتی، آن قدرت عجیب را که علم نام دارد برای غلبه بر نیروهای کور طبیعت و اجتماع بکار خواهند گرفت. امّا در جامعهٔ امروزی نمیتوان از انسان در ورای تعلق طبقاتی، از قدرت شگرف و مکارم اخلاقی انسان بدون توجه به خصلت طبقاتی سخن گفت. اگر واقعاً انسانی می‌خواهیم ـ انسان به معنی نوع بشر صرفنظر از جنس، نژاد و ملّیت ـ که هم دارای قدرت مادّی روزافزون باشد و هم دارای فضایل اخلاقی، ناگزیر باید برای

برانداختن وضع موجود جامعه، برای بیرون کشیدن قدرت مادّی از دست مشتی جنایتکار و ددمنش، برای سپردن امور جامعه بدست کارگران و رنجبران یعنی بدست آن طبقات محرومی که مظهر دشمنی با استثمار و استعمار و ستمگری‌اند دست بکار شد. این مهم با "تزکیه نفس" با عبادت بدرگاه خداوند و مساعی دیگر از این قبیل به موفقیت نخواهد انجامید. حکومت اسلامی در ایران که کوشید دستورات آفریدگار و پیامبر او را پیاده کند، یکی از فاسدترین، جنایت‌پیشه‌ترین، مخرب‌ترین و ... حکومتی از آب درآمد که تاریخ بشر به خود دیده است. برای ایجاد جامعه‌ای نوین، جامعه‌ای که در آن انسان حاکم بر سرنوشت خود باشد، از آزادی کامل ـ آزادی از یوغ طبیعت و اجتماع ـ برخوردار گردد و راه را بسوی ترقی و تعالی مادّی و معنوی بگشاید ناگزیر باید براهی رفت که مارکسیسم نشان می‌دهد، راهی مبتنی بر استفاده از قوانین تکامل جامعه، راهی متکی بر یگانه طبقهٔ انقلابی دوران ما، طبقهٔ کارگر، که خواه ناخواه، چه استثمارگران و ستمگران را خوش آید یا نیاید، طبقهٔ آینده است، طبقهٔ سازنده است، طبقه‌ای است که جز با دست توانای او ساختمان چنین جامعه‌ای امکان‌پذیر نیست. کمونیسم یگانه راه رهائی بشریت از قیود طبیعی و اجتماعی است. کمونیست‌ها با ایمان و با صداقت به این راه می‌روند و به نتیجهٔ نهائی آن ایمان کامل دارند. منبع الهام کمونیست‌ها، منبع ارزش‌های اخلاقی آنها، در ایمان به همین ایده‌آل است. دکترشریعتی بر آنست که کمونیست‌ها ارزش‌های اخلاقی خود را از مذهب گرفته‌اند. چه اشتباه بزرگی! مذهب ارزش‌های اخلاقی نمی‌آفریند. آنجا که پای زور و زر به میان می‌آید خداوند، پیامبر و احکام الهی فراموش می‌شوند. بویژه که پای "شفاعت"، "عبادت استیجاری" و ترفندهای دیگر درمیان است. شیعهٔ زرمند و زورمند میتواند همهٔ گناهان و معاصی صغیره و کبیره را مرتکب شود و امید و شاید هم یقین به بخشایش پروردگار داشته باشد که یتبدّل السیئات بالحسنات! این واقعیتی است که در برابر چشم همگان است. آیا اینست آن ارزش‌های اخلاقی که مذهب به پیروان خود اعطا می‌کند و گویا کمونیست‌ها از آن اخذ کرده‌اند؟

از این گذشته میان مبارزهٔ مؤمنین مسلمان علیه نظام مبتنی بر ستمگری و فساد نه

حتیٰ به قیمت جان آنها نیز تمام میشود با مبارزه و ایثارگری کمونیست‌ها یك تفاوت ماهوی هست و این تفاوت خود ارزشی است که پیروان مذهب فاقد آنند. مبارز مسلمان، مبارزه با "طاغوت" را کاری نیك میداند و به آن دست‌میزند برای آنکه معتقد است که در جهان حساب و کتابی در کار است و مکافات و پاداشی. کسی که در دنیا ثواب کند در روز معاد پاداش میگیرد و به بهشت میرود و در کنار انبیاء و اولیاء می‌نشیند، گناهکار برعکس جایش در جهنم است و شاید در درکات و اسفل‌السافلین. او فصل مشبعی دربارهٔ دوزخ و عذاب‌های آن می‌خواند که او را بوحشت می‌اندازد، فصل مشبعی دربارهٔ بهشت و حوریان و غلمانهای آن در کتاب آسمانی خوانده است، او می‌داند که درهای بهشت بروی شهید باز است. بهشتی که سوره "الواقعه" در وصف آن آمده است. ایثارگری مؤمنِ مسلمان در مبارزه، بخاطر حساب و کتاب است، بخاطر پاداشی است که پس از مرگ دریافت می‌کند، امّا کمونیست نه به آخرتی معتقد است و نه به معادی، نه به بهشتی و نه به نعمات و لذات جسمی آن. کمونیست در مبارزهٔ خود، در محرومیت‌های فراوانی که در این مبارزه تحمل میکند، فقط به یك چیز می‌اندیشد و آن انسان زحمتکش است، انسان تحقیر شده و تحت ستم و استثمار. کمونیست میرزمد فقط بخاطر آنکه این انسان از وضع فلاکت‌بار کنونی برهد، آینده‌ای آزاد، تابناك و سعادتمند داشته باشد. کمونیست در انجام این امر چشمداشتی از کسی ندارد، در انتظار پاداش نیست. او مبارزه را وظیفهٔ خود می‌سازد، وظیفه‌ای در قبال توده‌های زحمتکش. آیا این یك ارزش نیست، ارزشی که بر همهٔ ارزش‌ها برتری دارد، ارزشی نیست که ارزش‌های اخلاقی دیگر از آن برمیخیزند؟

تضاد در مارکسیسم یا در ایدئولوژی توحیدی؟

دکتر شریعتی که پیوسته در تلاش یافتن تضاد در مارکسیسم است خیال می‌کند آنرا از زبان یکی از کمونیست‌های با ارزش یافته است و پیروزمندانه با تفرعن آنرا چندبار تکرار کرده است:

"این مسئله را من هرجا مطرح میکنم این مارکسیست‌ها چون سواد کمی

دارند و خیلی هم اطلاع ندارند خیال میکنند اصلاً من این مسئله را مطرح کردم و همین‌جوری جواب مرا می‌دهند در صورتیکه تضاد را خود آنها فهمیده‌اند. "ژرژ پولیتسر" اینجوری حلّش کرده (ببینید چقدر مضحك است! معلوم می‌شود تضاد را حسّ کرده...) می‌گوید: "**ما در فلسفه ماتریالیست هستیم اما در اخلاق ایده آلیست**". این همان است که من به آن می‌گویم تضاد" ("مذهب، تکامل و جهان‌بینی"، ص. ۲۴)

اگر سواد مارکسیست‌ها کم است! دکتر شریعتی خود که سوادش زیاد بود می‌بایست این مسئله را حلّ می‌کرد. چون روشن است که ژرژ پولیتسر که فلسفهٔ مارکسیست را خوب می‌شناسد هرگز این سخن از زبان او بیرون نمی‌جهد که کمونیست‌ها در فلسفه از ماتریالیسم پیروی میکنند و در اخلاق از ایده‌آلیسم. اگر کینه به مارکسیسم ذهن او را کور نکرده بود و در معانی، مفاهیم و کلمات اندکی غور میکرد بیهوده به ژرژ پولیتسر نمی‌تاخت و بیسوادی خود را در زمینهٔ مارکسیسم و بطور کلّی مسائل فلسفهٔ مارکسیستی به حساب او و کمونیست‌ها نمی‌گذاشت.

ماتریالیسم ـ که پیروان آنرا "ماتریالیست" مینامند ـ یك مکتب فلسفی است که مادّه را مقدم بر شعور و شعور را انعکاس واقعیت خارج در مغز انسان میداند. ایدآلیسم ـ که پیروان آنرا "ایدآلیست" می‌خوانند ـ آن مکتبی است که بنابر آن شعور بر مادّه مقدم و مادّه ساخته و پرداختهٔ ایده است. اگر از دیدگاه فلسفی به موضوع بنگریم "ماتریالیست" و "ایدآلیست" با یکدیگر در تضادند. نمی‌توان در عین‌حال هم ماتریالیست بود و هم ایدآلیست، هم مادّه را بر ایده مقدم شمرد و هم ایده را بر مادّه. دکتر شریعتی کلمهٔ ایدآلیست را به معنیٰ فلسفی آن گرفته و بخیال خود تضادی برای کمونیست‌ها تراشیده است. امّا در زبان فرانسه واژهٔ "ایدآلیست" تنها به پیروان ایدآلیسم اطلاق نمی‌شود بلکه بمعنیٰ داشتن ایده‌آل نیز می‌باشد. ایدآلیست کسی را نیز میگویند که دارای ایده‌آلی است و ژرژ پولیتسر واژهٔ "ایدآلیست" را در گفتهٔ خود به همین معنیٰ بکار گرفته است. کمونیست‌ها هم دارای ایده‌آلی می‌باشند که زائیدهٔ مکتب فلسفی آنها، فلسفهٔ مارکسیست است و آن ایده‌آل جامعهٔ سوسیالیستی و کمونیستی است، جامعه‌ای که پایه آن در جامعهٔ سرمایه‌داری ریخته شده و مبارزهٔ

کمونیست‌ها بخاطر تحقّق آنست.
دکتر شریعتی نه‌تنها در یافتن این تضاد بلکه در مسئلهٔ ارزش‌های اخلاقی انسان که صفحات بسیاری را با بیان و قلم شیوای خود سیاه کرده است در عالم تخیلات است. او هم انسان را در ورای جامعه می‌نگرد و هم ارزش‌های اخلاقی را جاودانی و خدائی می‌پندارد، در نتیجه میان ارزشهای اخلاقی او و واقعیت اعمال انسانها شکافی عمیق بوجود میاید که نه خود او و نه هیچکس دیگر نمی‌تواند آنرا پُر کند.
اگر کمونیست‌ها با داشتن ایده‌آلی به نهایت درجهٔ انسانی، با مکتب فلسفی خود در تضاد نمی‌افتند دکتر شریعتی با ارزش‌های جاودانی خود با واقعیت موجود در جامعه که با قلم خود رقم می‌زند بدون آنکه خود متوجه باشد، در تضاد فرومی‌رود.
واقعاً انسان در شگفت می‌ماند که چگونه دکتر شریعتی این اندازه مطلب متضاد را بهم می‌بافد و به این فکر نمی‌افتد که لااقل حسابی بخودش پس بدهد. او در یکجا با شکوه و طنطنهٔ خاص می‌نویسد: "**این همه کرامت‌ها، زیبائی‌ها، قداست‌ها، ارزش‌ها، فضیلت‌ها و اعجازهائی...از کجا بدرون آدمی ریختُه شده است؟**" و بدین‌سان آدمی صرف‌نظر از شخصیت او مظهر صفات عالیه و ارزش‌های اخلاقی است که از منبع الهی در درون او ریخته شده است. امّا همین "آدمی" چند صفحهٔ بعد مظهر رذایل اخلاقی، مظهر پستی و دنائت و فرومایگی از آب درمیاید:

> "عکس این تناقض (منظور "تضاد" ژورژ پلیتسر است) را نیز در رفتار انبوه کثیری از تیپ‌های سنتی مذهبی و روحانیون رسمی و ارتجاعی می‌بینیم، کسانی که در "**فلسفه و جهان‌بینی ایدآلیست‌اند و در عمل و اخلاق ماتریالیست**".
>
> "همه روز چون ددان بر سر مردار زندگی فردی، بر روی هم چنگال می‌کشند و همه شب را به بیزاری از "جیفهٔ دنیا" و بدگوئی از دنیاپرستانی که خدا و فردا را از یاد برده‌اند صبح میکنند! و روحانیت وابسته به این طبقه نیز در گیشهٔ منبر و محراب "دین" را به "دینار" شنشر میکند و از احتکار و بهره کشی و زمین‌خواری و دوز و کلک‌های کثیف بازاری و بازیهای جادوئی و چشم‌بندیهای رایج سرمایه‌داری و

سفته‌بازی و واسطه‌کاری و سهام‌فروشی و دست‌گردانی و هزارها تردستی انگل‌هائی که خون تولیدکننده و مصرف‌کننده را می‌مکند و رنج نمی‌برند و گنج می‌نهند، فقط پولشان است که در این روسپی‌خانهٔ سرمایه‌داری بچه می‌کند و زرنگی‌های ابلیسی و حیله‌های دزدانه‌شان که جیب‌ها را می‌زند و همدستی و همداستانیشان با زور که برایشان زر میزاید و دلاّلی‌شان برای استعمار بیگانه که استثمار خودیشان را تأمین میکند و مالی را که این چنین عمری انباشته‌اند در پالایشگاه امام با گرفتن سهمی "صاف" می‌کنند و با دادن رسید وجوهی بنام مالیات شرعی و مالکیت، درآمد سرمایه‌دار و زمین‌دار را بنام شرع به ثلث می‌دهند و از جانب خدا امضاء میکنند و شیوهٔ کارشان را نیز بنام مسیح یا الله توجیه مینمایند." ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۱۳۴ ـ ۱۳۵)

و چند صفحهٔ بعد چنین ادامه میدهد:

"همچون خداپرستانی که به اصالت ایمان معتقدند و جز خدا و صفات خدائی و آنچه روی در خدا دارد و در طریق خدا سیر می‌کند، همه‌چیز را بی‌معنیٰ و بی‌ارزش و پَست و پلید می‌شمارند و اقتصاد را دنیا تلقی میکنند و لذت راگناه و ثروت را تباه و سود را زیان و تلاش مادّی را خسران و جهان را رباط و عمر را فرصت عمل صالح و زندگی را صحنهٔ آزمایش و میدان کسب ارزش‌های اخلاقی خدائی و تصفیه تعالی وجودی و اخلاق را طرد زندگی مادّی و لذت‌پرستی غریزی و منفعت‌جوئی اقتصادی و نفی مصرف‌پرستی و تجمل و خودنمائی و برتری‌جوئی فردی و نژادی و طبقاتی و پرهیز از استکبار و استبداد و استثمار و استبعاد خلق خدا... و حتیٰ سودبردن از سرمایه را ـ و نه کار را ـ جنگ با خدا تلقی می‌کنند.... خود را در هر دم و هر قدم... در برابر خدای زنده و آگاه و حاکم مطلق مسئول می‌یابند و معتقدند که هر عملشان در "نامهٔ اعمالشان" ثبت می‌شود و باید پاسخ گویند و پایان

زندگیشان مرگ و نیستی نیست که حضور در برابر میزان عدل خدائی است... با اینهمه همچون یك مادّی که نه خدا را باور دارد، نه فردا را پیش‌بینی میکند، نه به حساب و کتابی در این عالم معتقد است و نه رسالت و مسئولیتی برای انسان قائل است، لاابالی است و بی‌درد و بی‌مسئولیت و تا خرخره در دنیا غرق است و بجز صدای سخن پول یادگاری در این گنبد دوار خوشتر نمی‌بیند، سه‌پایه زندگیش بر سر مغرور است و شکمی پُر و زیر شکمی بیقرار، بر دین موسیٰ است، فرعون‌وار تکیه بر زور دارد و قارون‌وار بر گنج زر خفته‌است و تا سرِ خدا را کلاه بگذارد، به بلعم با عور سهمی می‌دهد تا سحرهٔ فرعون برایش کلاهی بیافد و شراب را بنوشد به‌نیّت شربت و..." (ص. ۱۳۹ـ۱۳۸)

آخر کرامت و زیبائی و ارزش کجا و این همه دنائت و پستی و فرومایگی کجا! آدمی اینست یا آن؟

روشن است که سودجوئی و زورگوئی خدا و مذهب نمی‌شناسد، به موازین اخلاقی و اصول اخلاقی آن وقعی نمی‌گذارد. برای زر و زور اخلاقیات آن اصولی است که امکان می‌دهد زور، مستدام بماند و زر از زادن بازنایستد. سودجوئی و قدرت خود سرچشمهٔ همهٔ قبایح اخلاقی است، مذهب با اصول و موازین اخلاقیش، با بهشت و دوزخش، با پاداش و مکافاتش در برابر آن مانعی نمی‌تراشد. سودجو و زورگو طالب ربودن دسترنج انسان‌های دیگر است، در دزدی و رشوه گیری بی‌قرار است، ثروت می‌اندوزد و با پول و زور همه‌چیز را از آنِ خود می‌سازد. در نظر او ارزش‌های اخلاقی باید چنان باشند که وضع او و ثروت او را توجیه و حفظ کنند. امّا آیا تودهٔ رنجبر که دسترنج او ربوده می‌شود، نوامیس او بر باد می‌رود، زندگی او و خانواده‌اش دستخوش هویٰ و هوس است یا دستخوش فلاکت‌هائی که سودجوئی و قدرت‌طلبی میافریند، میتواند همان ارزش‌های اخلاقی را بپذیرد و به کاربندد؟

آیا طبقهٔ کارگر میتواند به ارزش‌های اخلاقی بورژوائی مانند "برابری" و "برادری" و "آزادی" و "عدالت" و نظائر اینها که به حفظ و تحکیم نظام استثماری یاری می‌رساند تن‌دردهد؟ جواب این سؤال برای هیچ فردی که در اندیشهٔ انسان

زحمتکش باشد مثبت نتواند بود. همه کس میداند که برابری و برادری در نظام بورژوائی فریبی بیش نیست. یك سرمایه‌دار با یك کارگر نه برابر است و نه برادر. عدالت بورژوائی چیزی جز ستم بر توده‌های مردم نیست، آزادی، کلمه‌ای توخالی است، آزادی برای ثروتمندان و زورمندان است، آزادی استثمار، ستمگری و زراندوزی است و اطاعت بورژوائی تن دادن به استثمار هرچه بیشتر است، راستگوئی لو دادن مبارزان انقلابی است و غیره. همینطور ارزش‌های اخلاقی برای یك برده و برده‌دار، برای یك فئودال و رعیت نمی‌تواند یکسان باشد. اگر کلّی‌تر صحبت کنیم، در جامعه‌ای که به طبقات آنتاگونیست تقسیم شده هیچ اصول اخلاقی واحدی یافت نمی‌شود که برای تمام اعضاء جامعه یکسان و یکنواخت باشد و آنها را یکسان موظف و مسئول بشناسد. آیا تجربه و پراتیك روزانه صحت این حکم ماتریالیسم مارکسیست را نشان نمی‌دهد که اخلاقیات در جامعهٔ طبقاتی ناگزیر دارای خصلت طبقاتی است و هیچ اصول اخلاقی جاودانی و لایتغیر وجود ندارد؟ براساس اصول اخلاق بورژوائی سلب مالکیت خصوصی از وسائل تولید بدست خلق زحمتکش غیر اخلاقی است. امّا از دیدگاه طبقهٔ کارگر بیرون کشیدن وسائل تولید از چنگ بورژوازی و سپردن آن بدست رنجبران دارای ارزش اخلاقی فوق‌العاده است چون فقط از این طریق میتوان به استثمار توده‌های زحمتکش که آنها را در موضع اجتماعی پائین‌تر و حقیرتر قرار میدهد، پایان بخشید. مبارزهٔ طبقهٔ کارگر در سراسر جهان بخاطر محو استثمار، بزرگترین ارزشی است که در تصوّر می‌گنجد، چون محو استثمار، ارزش‌های انسانی و اخلاقی واقعی، ارزش‌هائی را که از انسان (همهٔ انسانها) انسان واقعی میسازد، حاکم می‌گرداند. فقط نظام سوسیالیستی و کمونیستی است که همهٔ انسانها را از هر جنس، نژاد و ملّیتی که باشند از استثمار، ستم طبقاتی و ملّی می‌رهاند. و با آزاد کردن آنها از قیود طبیعت و اجتماع، جامعه را بسوی سعادت و کمال پیش می‌راند، فقط در این نظام است که برادری، برابری، عدالت، آزادی، علّو مقام انسان و غیره معنای واقعی خود را می‌یابند، فقط در این نظام است که کار ـ این سرمایه و ارزش جاودانی ـ مقام والای خود را بدست میاورد، فقط در این نظام است که دیگر اثری از "رشته‌های پلیدی" و

پلیدی‌ها که دکتر شریعتی از آن یاد می‌کند برجای نخواهد ماند. کمونیست‌ها و طبقهٔ کارگر بخاطر چنین ایده‌آلی می‌رزمند، ارزش‌های اخلاقی آنها، همبستگی طبقاتی، همکاری، فعالیت و کار خستگی‌ناپذیر، عصیان، فداکاری، تهور و جسارت، ایثار و جانبازی، تحمل آلام و محرومیت‌ها، استقامت در مبارزه و .. همه و همه از این ایده‌آلِ والا سرچشمه می‌گیرد. آیا بازهم مانند دکتر شریعتی میتوان ادعا کرد که ارزش‌های اخلاقی کمونیست‌ها از جهان‌بینی ماتریالیستی آنها بیرون نمی‌آید؟ آیا این ادّعای دکتر شریعتی پوچ و بیهوده نیست که کمونیست‌ها ارزش‌های اخلاقی خود را از مذهب گرفته‌اند، همان مذهبی که او صفحات زیادی را در رذایل اخلاقی پیروان آن سیاه کرده است؟ شاید تئوری سوسیالیسم علمی از حیطهٔ ماتریالیسم بیرون است؟ نه، چنین نیست، تئوری سوسیالیسم علمی از واقعیت مادّی جامعهٔ کنونی یعنی نظام سرمایه‌داری برمی‌خیزد و امکان واقعی گذار از این نظام به نظام سوسیالیستی را ضروری میگرداند. این گذار در تضاد با قوانین تکامل جامعه نیست در انطباق کامل با آنها است. پایه‌های گذار به جامعهٔ سوسیالیستی ـ جامعه‌ای که در آن مالکیت خصوصی بر وسائل تولید، این سرچشمهٔ استثمار و استعمار و انحطاط همهٔ ارزشهای انسانی، به مالکیت عمومی توده‌های زحمتکش درمی‌آید ـ در جامعهٔ کنونی جهانی یعنی نظام سرمایه‌داری گذاشته شده است. این پایه‌ها کدامند؟

نخست اینکه سرمایه‌داری یك مرحلهٔ تاریخی از تاریخ جامعهٔ بشری است، مرحلهٔ تاریخی بدین معنیٰ که نظام سرمایه‌داری همانگونه که آغازی داشته ناچار پایانی هم خواهد داشت و ناگزیر جای خود را به یك نظام تکامل یافته‌تری باید بدهد و خواهد داد.

دوّم اینکه در درون سرمایه‌داری تضادهائی هست که به آن جهت تکامل معینی می‌دهد و فرجام این تکامل جز سوسیالیسم نمیتواند باشد و

بالاخره اینکه در نظام سرمایه‌داری طبقهٔ کارگر پدید میاید که وضع مادّی و معنوی آن، چنان تحمل‌ناپذیر است که ناگزیر علیه بورژوازی مبارزه را آغاز میکند و برای رهائی از استثمار و همهٔ معایب دیگر سرمایه‌داری هدف‌های سیاسی در برابر خود میگذارد و سازمان میگیرد. همین به او امکان میدهد که در اتحاد با دیگر

استثمارشوندگان، با انقلاب سوسیالیستی مالکیت خصوصی بر وسائل تولید را براندازد و مالکیت عمومی را بجای آن بنشاند و خود با تصرف قدرت سیاسی ادارهٔ امور جامعه را بدست‌گیرد و جامعه را بسوی جامعهٔ بی‌طبقه، بسوی کمونیسم پیش‌بَرَد.

آیا این سه پایه تحوّل جامعهٔ سرمایه‌داری واقعیت عینی نیست؟ آیا واقعیت تاریخی سرمایه‌داری مورد تردید است؟ مگر ممکن است سرمایه‌داری جاودانی باشد و نظام تازه‌ای جای آنرا نگیرد؟ آیا وجود طبقهٔ کارگر و مبارزهٔ او با بورژوازی در جامعهٔ سرمایه‌داری بچشم نمی‌خورد؟ آیا جز اینست که طبقهٔ کارگر برای رهائی از استثمار که ثمرهٔ تلخ مالکیت خصوصی بر وسائل تولید است، چاره دیگری جز پایان‌دادن به این نوع مالکیت ندارد؟

بدینسان سوسیالیسم و کمونیسم جامعه‌ای رویائی و تخیلی نیست که مبارزه بخاطر آن سرابی بیش نباشد، نظامی است که از طریق مبارزهٔ طبقهٔ کارگر و متحدین او ضرورتاً بوجود خواهد آمد. سوسیالیسم علمی چنانکه مشاهده می‌شود نتیجهٔ تراوش فلسفهٔ مارکسیستی است. مارکس تنها به تشریح جامعهٔ سرمایه‌داری و یافتن قوانین و جهت تکامل آن قناعت نمیورزد، بلکه پایه‌های مادّی تحوّل این جامعه را نشان می‌دهد. مارکس نشان میدهد که چگونه میتوان انسان را ـ همهٔ انسانها را ـ از نظام سرمایه‌داری و عوارض شوم و پلید آن، که گریبان‌گیر همهٔ انسانهای محروم جامعه است رهانید، نشان می‌دهد که چگونه رهائی از طریق مبارزهٔ سرسخت، پی‌گیر و آشتی‌ناپذیر امکان‌پذیر است. مارکسیسم به شما می‌گوید که راه نیل به موفقیت راه راست نیست، جنگ طبقاتی پرولتاریا علیه بورژوازی مانند هر جنگ دیگر متضمن پیروزی‌ها و شکست‌ها، پیشروی‌ها و عقب‌نشینی‌ها است ولی پیروزی نهائی، قطعی و ناگزیراست و ناگزیری پیروزی از خود جامعه و قوانین تکامل آن بیرون می‌آید. کمونیست که به سوسیالیسم علمی ایمان دارد همه‌چیز خود را در این مبارزه فدا می‌کند،... فدا می‌کند فقط بخاطر انسان محروم، بخاطر ارزش‌های انسانی سوسیالیسم، بدون آنکه از کسی چشم‌داشت یا توقع پاداشی داشته باشد.

مسلمان کار نیکو را بخاطر گرفتن پاداش ولو در "آن دنیا" انجام میدهد. برای مؤمنِ

مسلمان پاداش انگیزهٔ اعمال و حتیٰ شهادت او است. دکتر شریعتی متعجب است که چگونه کسی بدون انتظار پاداش بکار عظیمی دست میزند که ممکن است به مرگ او پایان پذیرد. از او و همکیشان او جز این انتظاری هم نمی‌رود. امّا کمونیست خودبین و خودپرست نیست. او نمی‌رزمد برای آنکه سودی عاید شخص او شود یا پاداشی ببیند. او بخاطر آزادی و سعادت انسان، انسان زحمتکش، مبارزه می‌کند و بیمی ندارد که قبل از نیل به هدف مرگ گریبان او را بگیرد یا جان خود را بر سر این راه بگذارد. انتظار سود، پاداش ولو در "سرای دیگر" از خصال بورژوازی و خرده بورژوازی است. کمونیست واقعی از چنین خصالی مبریٰ است. نگاهی به جنبش کمونیستی جهان از آغاز پیدایش آن تاکنون بیندازید و ببینید چه انسانهای پرارزشی حتیٰ یکدم از مبارزه نایستادند، حماسه آفریدند و شاهد پیروزی را هم درآغوش نگرفتند.

امّا آنکه فقط به خود می‌اندیشد و در لجن‌زارِ خودپرستی و اندیویدوآلیسم فرو رفته است قادر نیست به کاری تن‌دردهد ـ ولو کاری بی‌ضرر و بی‌خطر ـ که فایده‌ای از آن عاید خود او نگردد. او همه‌چیز را، هر عملی و هر اقدامی را با معیار شخص خویش می‌سنجد و اگر آن اقدام متضمن سودی، فایده‌ای برای او نباشد به آن دست نمی‌زند. برای او فرق نمی‌کند که انسان‌های دیگر در چه موقعیت و وضعی قرار دارند. او به آلام و دردهای دیگران توجّه ندارد فقط خود را می‌بیند و بس. فقط خود را می‌خواهد و بس و به همین جهت چنانچه در مبارزه احتمال نتیجه‌ای نباشد عقب می‌زند. چنین فردی نه مبارز است و نه قادر است مبارزه را ادامه دهد. او برای تأمین منافع خود همیشه همرنگ محیط اجتماعی می‌شود. امروز در جمهوری اسلامی با تظاهر به اسلام و رهاکردن ریش، مقامی هرچه بالاتر برای خود دست و پا میکند و میلیون‌ها ثروت می‌اندوزد، فردا خدمتگزار صدیق رژیم شاهنشاهی می‌شود و در ظاهری طاغوتی بازهم بدنبال کسب مال و مقام و قدرت است

مارکسیسم به کمونیست‌ها می‌آموزد که هرگز از مبارزه با خودپرستی بازنایستند، نه‌تنها در درون خویش جائی برای آن بازنگذارند بلکه بکوشند شعله‌های این مبارزه را در درون دیگران نیز برافروزند.

مارکسیسم می‌آموزد که هیچ مبارزه‌ای، هیچ کوششی در راه آرمان به هدر نمی‌رود. مبارزهٔ هر کمونیست ذره‌ای است که در پیروزی نهائی جای خود را دارد و دریای پیروزی از همین ذرات و قطرات ناچیز مبارزه پدید می‌آید. مبارزهٔ کمونیستی کار قهرمانان نیست، کار توده‌های کارگر و دهقان محروم و تهیدست است و هر مبارزی سهم خود را در موفقیت آن ادا می‌کند، ولو آنکه ناشناس و بی‌نام و نشان باقی بماند. مارکسیسم می‌آموزد که مبارزه همیشه با موفقیت قرین نیست. در دنیائی که نیروهای عظیم و پرتوانی در برابر کمونیسم ایستاده‌اند، انتظار موفقیتِ آسان، انتظار مبارزه‌ای که در همه‌حال به کامیابی بیانجامد، انتظار بیهوده‌ای است. امّا مارکسیسم در عین‌حال یك چیز را میاموزد و همان است که به مبارزان نیرو و حیات می‌بخشد و آن محتوم‌بودن پیروزی نهائی است. ضرورت استقرار جامعهٔ سوسیالیستی و کمونیستی است، تابناك بودن آیندهٔ انسانهاست. کمونیستی که در راه آرمان خود میرزمد، مشعر به این حقایق است. بیهوده نیست که در سیاههٔ انسانهائی که جان خود را برای آرمان خود باخته‌اند کمونیست‌ها در رأس قرار میگیرند. این حقیقتی است که با هیچ تحریف و سفسطه‌ای نمیتوان آن‌را پوشانید.

بازهم دوگانگی در مارکسیسم!

دکتر شریعتی با تکرار اباطیل دشمنان مارکسیسم، از مارکس چهره‌ای دوگانه می‌سازد:

مارکس فیلسوف، که گویا ارزش‌های انسانی را در پای دیلکتیك ماتریالیستی قربانی میکند و مارکس انقلابی و رهبر که این ارزش‌ها را در جایگاه والای خود می‌نشاند. این دوگانگی "**ضعیفترین و بدترین وضعی است که یك ایدئولوژی ممکن است بدان دچار شود**" بنابر دکتر شریعتی مارکس می‌گوید که:

> "چه چیزهائی را باید انتخاب کنی و علاوه بر آن در برابر آنها مسئولیت داری و در قبال مسئولیت‌ها و برای تحقّق این ایده‌های معین، تلاش و فداکاری و ایثار". "امّا هنگامی که از ماتریالیسم دیالکتیك سخن می‌گوید....ارزش‌های انسانی را به همان صورت بی‌پایه و مفلوك و "بی‌ارزش" تحلیل می‌کند که

دیگر ماتریالیست‌ها" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۷۵ - ۷۴)

دکتر شریعتی چنین می‌پندارد که مارکسیسم مانند اسلام از "بایدها و نبایدها" سخن می‌گوید. آنچه که مارکس بدست داده قوانین عام تکامل طبیعت، جامعه و بطور مشخص قوانین حرکت جامعهٔ سرمایه‌داری و گذار آن به سوسیالیسم و کمونیسم است. بدیهی است که عمل این قوانین از طریق فعالیت انسانها به ظهور می‌رسد و نمی‌تواند جز این باشد، لذا فعالیت انسانها برای تحقّق سوسیالیسم ضروری است. او پس از کشف این قوانین خود در جهت عمل انقلابی گام برداشت و دیگران بویژه طبقهٔ کارگر جهان را به این راه فرا خواند. مارکس هرگز نمی‌گوید باید این راه را انتخاب کرد همانطور که کپرنیك با نشان دادن مرکزیت خورشید (و نه زمین) نگفت "باید این را انتخاب کنی" وگالیله که حرکت زمین رابدور خورشید به اثبات رسانید نگفت "باید این را انتخاب کنی" و یا اینشتین با تئوری نسبیت هرگز مدعی نشد که "باید این را انتخاب کنی" برعکس تمام این نظریات علمی با مقاومت سرسخت روبرو گردیدند ولی همه سرانجام آنها را "انتخاب" کردند، و با انتخاب خود به حقیقت پیوستند. مارکس با بیان تئوری خود و با عمل خود مقاومت سرسخت کسانی را برانگیخت که این حقیقت و عمل را بسود خود نمی‌یافتند. امّا بتدریج و با گذشت زمان تئوری مارکس جای خود را در میان انقلابیون گشود. "کمون پاریس" نخستین ثمرهٔ تئوری مارکس بود که به ناکامی انجامید. پنجاه سال بعد، این تئوری در روسیه تزاری به تحقّق درآمد و سپس در چین و ویتنام. برای پیروزی تئوری مارکس همین بس که در گذشتهٔ نه چندان دور بخش عظیمی از سکنهٔ کرهٔ ارض - بیش از یك‌سوم سکنهٔ جهان - در زیر پوشش آن قرار گرفت و به قدرتی عظیم تبدیل گردید. امّا اینبار نیز تمام دستاوردهای زحمتکشان بر باد رفت. علی‌رغم این ناکامی که عظمت آن بر هیچکس پوشیده نیست، مارکسیسم هنوز زنده است و مبارزه را از سر گرفته است. مبارزین مارکسیست هرگز از مبارزه بستوه نمی‌آیند، هربار که ناکامی و شکست، دستاوردهای آنها را میرباید مبارزه را دوباره ولو از صفر می‌آغازند، چون میدانند که برای سعادت بشر راهی جز این نیست و میدانند که عاقبت کار نیز پیروزی است. مبارزین مارکسیست خود را درقبال این مبارزه مسئول

احساس میکنند، نه برای آنکه مارکس آنها را به داشتن مسئولیت "فرمان" داده است. آرمان مارکس، آرمان هر کمونیستی است. کمونیست‌ها به مارکسیسم ایمان عمیق دارند، آنرا **آزادانه** برمیگزینند و درقبال آن خود را مسئول میشناسند.

"دوگانگی" مارکس ـ مارکسِ فیلسوف و مارکسِ سیاستمدار ـ پندار واهی کسانی است که نه مارکس را می‌شناسد، نه او را می‌فهمند و نه به سبب موقعیت اجتماعی و جهان‌بینی خود می‌توانند او را بفهمند. اتّفاقاً اگر دوگانگی هست در نظریات دکتر شریعتی است. ما قبلاً نشان دادیم که چگونه ارزش‌های اخلاقیِ دهان پرکنی مانند کرامت، قداست، اعجاز، فضیلت، و ... که "در آدمی ریخته شده" در واقعیت، تظاهری جز رذائل اخلاقی ندارد. چگونه است که چنین ارزش‌های والائی با آدمی عجین شده ولی تجلی آن درواقعیت چیزی جز زیرپاگذاردن این ارزش‌ها، چیزی جز ضدارزش نیست؟ آن "جوهر قدسی" انسان و "مقدساتی" که از آن می‌تراود با هیپی‌هائی که ادبار و نکبت سراسر وجودشان را فراگرفته و به هر کار سیاه و تباهی دست می‌زنند کوچکترین وجه‌مشترکی ندارد. از این "مقدسات" که از "جوهر قدسی" انسان می‌تراود و "ارزش‌های انسانی" نام دارد تا آنچه که در جامعهٔ سرمایه‌داری میگذرد، جامعه‌ای که تباه کنندهٔ همهٔ ارزش‌های انسانی است، تفاوت از زمین تا آسمان است. دوگانگی در اینجاست و نه در تحلیل مارکس ازارزش‌های اخلاقی.

دکتر شریعتی در میان تضادی دست و پا میزند که پیشینیان او بدان گرفتار آمده و از حلّ آن عاجز مانده‌اند. مگر تقسیم علم اخلاق به اِتیك (Ethique) که به اصول اخلاقی جاودانی، الهی و متعالی می‌پردازد و مورال (Moral) که اختصاص به موازین اخلاقی جامعه دارد، نشانهٔ این تضاد لاینحل نیست؟ تضاد تنها در این نیست که اصول منجمد و خشك اِتیك که گویا بصورت ارزش‌ها "در آدمی ریخته شده" با واقعیت موجود نمی‌خواند، بلکه ارزش‌های اخلاقی طیّ مراحل مختلف تکامل جامعه نیز متفاوت است و با اصولِ از پیش ساخته در انطباق نیست. علّت این دوگانگی در اینجاست که اتیك بجای آنکه اصول و موازین خود را از واقعیت جامعه بیرون بکشد، آنها را از منبعی ماوراء طبیعی و یا از "فطرت" انسان کسب

میکند.

فلسفهٔ مارکسیست این دوگانگی را از میان برداشت، چون در تحلیل از ارزش‌های اخلاقی به واقعیت توجّه کرده است. دکتر شریعتی برآنست که "**اگر انسان نباشد ارزش‌ها نیز نیستند**" امّا کدام انسان؟ انسان، چنانچه او را از اجتماع جدا کنیم، اخلاق و ارزش اخلاقی برایش مفهومی ندارد. انسان منفرد و جدا از جامعه نه کرامت و قداست می‌فهمد و نه درستکاری و عدالت و آزادی و ایثار. این ارزش‌های اخلاقی فقط در جامعه ارزش پیدا می‌کنند. آیا مضحك نیست در مورد انسانی منفرد و تنها که فی‌المثل در کُرهٔ مریخ زندگی می‌کند از ارزش‌ها و موازین اخلاقی سخن گفت؟ آن‌چه که اخلاق نامیده می‌شود مجموعهٔ قواعد، اصول و موازینی است که انسان‌ها در روابط خود با یکدیگر یا در رابطه با جامعه بمثابه یك مجموعه از آنها پیروی می‌کنند. روابط اجتماعی که انسانها مجبورند برای تولید و انجام وظائف دیگر زندگی مراعات کنند، در افراد جامعه موازین اخلاقی متناسبی پدید میاورند که بنوبهٔ خود بر این روابط تأثیر می‌بخشند، خواه برای آنکه به حفظ آنها بپردازند ـ چنانچه این روابط پاسخگوی نیازمندیهای جامعه باشد ـ و خواه آنها را تغییر داده و بصورت دیگری درآورند، چنانچه این روابط زیانمند باشند. اخلاق فقط در جامعه و در روابط میان انسانها مفهوم پیدا می‌کند و لاغیر. اخلاق با جامعهٔ انسانی پدید آمده و با جامعهٔ انسانی تغییر و تکامل یافته است.

در جامعهٔ اوّلیه بشر که در آن وسایل تولید در مالکیت همهٔ افراد جامعه بود و تولید نیز دسته‌جمعی صورت می‌گرفت همهٔ اعضاء یك گروه قواعد اخلاقی یکسانی داشتند که آنها را به یکدیگر پیوند میداد، نسبت بیکدیگر و نسبت به گروه، موظف و مسئول می‌ساخت. در این جامعه مفهوم روشنی از "من" و "تو" وجود نداشت، آنچه در شعور انسانها نقش می‌بست همان گروه و وحدت افراد بود. افراد گروه به‌اتفاق وسایل زندگی خود را فراهم می‌آوردند و مشترکاً آنها را مصرف می‌کردند، همه‌چیز به همه تعلق داشت، سرنوشت هر فرد به طور کامل بسته به سرنوشت گروه، بسته به اقتصاد مشترك، بسته به موفقیت‌ها یا ناکامی‌های گروه بود. انسان‌ها هرگز به این فکر نمی‌افتادند که به طفیلی دیگر انسان‌ها تبدیل شوند، چون اساساً چنین

امکانی وجود نداشت. ارزش‌های اخلاقی این جامعه در همبستگی میان افراد گروه، در همکاری کامل آنها در امر تولید، در حفظ و نگهبانی وحدت گروه تظاهر می‌کرد که وضع تولید را منعکس می‌ساخت. برای انسانهای این جامعه "کرامت، قداست، فضیلت و اعجاز" که بمثابه ارزش‌های ابدی و جاودانی معرفی می‌شود مفهومی نداشت. امّا وقتی طبقات و مالکیت خصوصی بر وسایل تولید پدیدآمد تصویر بکلّی دگرگون گردید. استثمار و زیستن به طفیل افرادی از جامعه، بصورت امری طبیعی درآمد. دوران بردگی امکان داد کسانی کار بدنی را رها کنند و بکار فکری بپردازند. در این دوران، بردگی و استثمارِ خشنِ مبتنی بر آن، به هیچوجه ضد ارزشِ تلقی نمی‌شد، برعکس بزرگانی چون ارسطو، افلاطون و دیگران بردگی را لازم و ضروری می‌شمردند. درواقع نیز چنین بود، چون پایه تولید بر دوش بردگان قرار داشت. ارسطو که خود پایه گذار اِتیك است و فضیلت‌های انسانی را به دو بخش فضیلت‌های معنوی مانند خرد و عقل و هوش و فضیلت‌های فطری مانند شجاعت، دوستی، عدالت، نزاکت و غیره تقسیم می‌کند، برده را نه در زمرهٔ انسانها که در عداد افزار تولید می‌گذاشت و قابلیت داشتن هر فضیلتی را از وی سلب میکرد. او از عدالت و دوستی و نزاکت صحبت میکند ولی بردگان را درخور این ارزش‌ها نمی‌بیند. چنین است ارزش‌های اخلاقی ارسطو. امّا آیا بردگان نیز با قبول اِتیك ارسطو بر بردگی خود صحه می‌گذاردند؟ استثمارِ خشنِ بردگی را بر خود می‌پسندیدند و رفتار برده‌داران رانسبت به خود می‌پذیرفتند؟ بدیهی است که چنین نیست. جامعه که به طبقات تقسیم شد، اخلاق نیز نه تنها دگرگون گردید، خصلت طبقاتی نیز پیدا کرد. کجا است آن کرامت‌ها، قداست‌ها و اعجازها که "در درون آدمی ریخته شده"؟ برده‌داران دارای چنین ارزش‌های اخلاقی‌اند یا بردگان؟ این کلمات پرشکوه که بدنبال هم می‌آیند البته زیباست ولی در کجا می‌توان اثری از آنها جست؟

در پایان دوران بردگی، در زمانی که عصیان و قیام بردگان علیه نظام برده‌داری پایه‌های اقتصاد بردگی را درهم می‌ریزد و لازم می‌آید از نظام بردگی به نظام دیگری که متناسب با رشد تولید باشد رفت، آنگاه بردگی بعنوان پدیده‌ای

ضدانسانی و غیرعادلانه و ویرانگرِ ارزش‌های اخلاقی توصیف می‌شود. بهمین ترتیب در جریان انحطاط و سقوط نظام فئودالی و پیدایش و توسعهٔ روابط بورژوائی از بیخردی و بیعدالتی نظام فئودالی سخن بمیان میاید. مارکس که نظام سرمایه‌داری را

"به این عنوان که ارزشهای وجودی انسان را با پول می‌سنجد، انسان را از نظر اخلاقی به پستی می‌کشاند و یك جامعهٔ "فاسد" می‌سازد. تکیه‌گاه اصلیش را "ارزش‌های اخلاقی" تعیین می‌نماید" ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۷۴)

در این نظام هم اثری از آن "کرامت‌ها و قداست‌ها" که "در درون آدمی ریخته شده" نیست.

ازمجمل فوق بخوبی روشن است که اولاً ارزش‌های اخلاقیِ ابدی و جاودانی که از "فطرت" انسان برخیزد وجود ندارد و اخلاقیات که از روابط میان انسان‌ها در جریان تولید منشاء می‌گیرد با تکامل جامعه تحوّل می‌یابد. ثانیاً در جوامع طبقاتی اخلاق دارای خصلت طبقاتی است و هر طبقه شعور اجتماعی خود و اخلاقیات خود را دارد که انعکاسِ هستیِ اجتماعی آن است.

می‌بینیم که مارکسیسم با بردن ماتریالیسم به جامعه نه تنها به دوگانگی ارزش‌های جاودانی و الهی و ارزش‌های متغیر و متفاوت پایان بخشید، بلکه بطور علمی منشاء افکار و عقاید و تئوری‌ها را نشان داد. اگر ماتریالیسم در طبیعت به تقدم مادّه بر ایده معتقد است، در اجتماع نیز زندگی مادّی یا هستی اجتماعی را مقدم بر شعور اجتماعی میداند و به این ترتیب ماتریالیسم به جامعه راه میابد و به آن خصلت علمی می‌دهد.

داستایوسکی نویسندهٔ سرشناس روسی که در زمرهٔ نویسندگان برجستهٔ جهانی است در جائی مدعی می‌شود که: "**وقتی خدا نباشد همه‌چیز مجاز است**". رئالیست‌های اسلامی و از آنجمله دکتر شریعتی هرجا سخنی از اخلاق بمیان میاورند، این ادعای واهی نویسندهٔ بزرگ را چون وحی منزل تکرار می‌کنند و بدنبال آن این اتّهام بی‌پایه و ناجوانمردانه را به کمونیست‌ها می‌بندند که آنها گویا برای نیل به هدف یعنی رسیدن به قدرت هر وسیله‌ای را مجاز می‌شمرند. راه کمونیست‌ها برای تصرف

قدرت سیاسی، راهی که هرگز در هیچ زمانی از آن دور نشده‌اند معلوم و روشن است و آن راه مبارزه است، مبارزه در همهٔ اشکال آن و در کنار توده‌های کارگر و رنجبر، بخاطر منافع و مصالح آنی و آتی آنها. در نظر کمونیست‌ها، برای پیروزی انقلاب و ساختمان جامعهٔ نوین سوسیالیستی و کمونیستی راهی و وسیله‌ای جز این نیست. تاریخ جنبش کمونیستی جهانی از زمان مارکس تاکنون راهی جز این نشان نمیدهد و راهی جز این هم نیست. امّا ایکاش دکتر شریعتی می‌ماند و می‌دید ـ البته اگر دژخیمان جمهوری اسلامی او را در زندان اوین بگلوله نمی‌بستند ـ که در کشور اسلام‌زدهٔ ماکه هیچ سخنی جز خدا و قرآن بگوش نمی‌رسد و بدون شك احکام و فرامین الهی در آن جاری و ساری است چگونه "مشتی خداپرست و خداترس" همهٔ ارزش‌های انسانی و اخلاقی را زیر پا میگذارند و برای حفظ قدرتی که غصب کرده‌اند از توسل به هیچ وسیله‌ای ـ از قتل و شکنجه و اعدام بیگناهان و حتیٰ کودکان معصوم گرفته تا ستمگری، دروغگوئی، فریبکاری، ریا، سلب امنیت و آزادی و ایذاء و آزار مردم ـ روی‌نگردانیده‌اند. رویداد تاریخی انقلاب بهمن ـ انقلابی بخاطر بیرون راندن امپریالیسم و پایان دادن به رژیم شاهنشاهی و تأمین استقلال و آزادی ـ که روحانیت مسلمان شیعه با شیادی و حقه‌بازی که در نهاد او است از آن بهره‌برداری کرد و قدرت را بدست گرفت، بوضوح نشان می‌دهد که برداشتن خدا از جهان یا حفظ او در مقام الوهیت، در امر مراعات ارزش‌های اخلاقی و یا پایمال کردن آنها کوچکترین نقشی بازی نمی‌کند.

II

مبارزه با ظلم و ستمگری، مبارزه علیه تباه کردن ارزش‌های اخلاقی، مبارزه بخاطر رهائی انسانهای محروم و زحمتکش از یوغ اجتماعی، مبارزه با نیروهای کور طبیعت بخاطر رفاه و آسایش انسانهای از بندرسته، آری چنین مبارزه‌ای مقدّس است، ارزش است. این مبارزه اصولاً در ذات مارکسیسم، در نهاد تئوری مارکسیسم است، چون تحقّق سوسیالیسم علمی که مظهر و منشاء همهٔ ارزش‌های انسانی است بدون مبارزه دست‌نمی‌دهد. آنکه مارکسیسم را فرامیگیرد ولی برای تحقّق

سوسیالیسم مبارزه نمی‌کند مارکسیست نیست. یکی از تفاوت‌های ماهوی فلسفهٔ مارکسیسم با فلسفهٔ قبل از آن در اینست که فلاسفه فقط به تفسیر و تبیین جهان قناعت می‌کردند حال آنکه مارکسیسم تغییر جهان را هدف گرفته است و تغییر جهان جز با مبارزهٔ انسان‌ها دست نمی‌دهد: مبارزهٔ انسان با طبیعت در جریان تولید که پیوسته محیط طبیعی را دگرگون می‌سازد و مبارزه با نیروهای اجتماعی محافظه کار و ضدانقلابی که جامعه راتغییر می‌دهد.

معذالك یکی از مشاهیر جمهوری اسلامی دکتر ع. سروش در دو سخنرانی تحت عنوان "چه کسی می‌تواند مبارزه کند" (ناشر پیام آزادی) مدّعی میشود که:

> "مبارزبودن جز بر پایه موّحدبودن استوار نیست، بی‌اندیشهٔ توحیدی و بدون باور به حیات اُخروی نمی‌توان از جهاد دفاع کرد یا بمنظور دفاع جهادکرد. مبارزه را شناخت تضاد تلقین نمی‌کند، بلکه اعتقاد به توحید آنرا می‌آموزد و این باور به معاد است که آن دلاور در جهاد را می‌پروراند" (مقدمه)

و با این ادعا چشم خود را بر روی واقعیت، برروی مبارزهٔ مارکسیست‌ها، از خود مارکس گرفته تا مارکسیست‌های بی‌نام و نشان که صد و پنچاه سال است با پی‌گیری و ایثارگری برای آرمان مقدّس خود و بشریت پیکار می‌کنند، فرومی‌بندد. آیا این شگفت‌انگیز نیست؟

می‌بینید که این "متفکر" اسلامی مبارزه را در انحصار موّحدین درمی‌آورد که به حیات اُخروی و معاد اعتقاد دارند. حال خود این موحدین و از جمله خود سخنران درکجا و در چه حادثه‌ای خودی نشان داده‌اند، کسی نمی‌داند، قدر مسلّم آنکه موّحدین آنگونه که دکتر شریعتی آنها را توصیف می‌کند اهل مبارزه و جهاد نمی‌باشند، آنها "عثمانی زندگی می‌کنند و بر ابوذر اشك میریزند". مگر تجربهٔ جمهوری اسلامی جز این نشان می‌دهد؟ یکبار دیگر صفحات پیش را از نظر بگذرانید تا حقیقت بر شما معلوم گردد.

اگر نوشتهٔ دکتر سروش به این ادّعای باطل محدود میشد جا نداشت که اشاره‌ای هم به آن بشود ولی در این سخنرانی مطالب گوناگونی برای اثبات ادّعا مطرح شده است

که نمی‌توان به آسانی از روی آن گذشت. دکتر سروش اگر راستش را بخواهید، آنقدر در اندیشه دفاع از موّحدین نیست که در اندیشهٔ حمله به مارکسیسم و دورکردن و بیزارکردن جوانان از مارکسیسم است. دکتر یکی از "جهادکنندگان" علیه مارکسیسم است آنهم در اوضاع و احوالی که در این جهاد خطری متوجّه او نیست و هیچ صدائی در رد ترهات او از سینه نمیتواند بیرون آید، در اوضاع و احوالی که بگفته سعدی: **"سنگ رابسته و سگ راگشاده‌اند".**

از آنجائیکه مسئلهٔ "مبارزه"، با ارزش‌های انسانی که این بخش به آن اختصاص دارد، در پیوند نزدیك است و از آنجائیکه سخنران به مطالب مورد بحث، ظاهری علمی و فلسفی می‌دهد، جا دارد مختصراً به آن اشاره‌ای برود.

دوگانگی جهان‌بینی و ایدئولوژی

در آغاز سخنران از مکتب می‌گوید که دارای دو بخش است: جهان‌بینی و ایدئولوژی. جهان‌بینی عبارت است از چگونگی نظر به جهان و منحصراً جنبهٔ توصیفی دارد، به این معنیٰ که جهان و پدیده‌های آن را توصیف می‌کند، جهان چگونه ساخته شده، از چه ساخته شده، منشاء آن در کجاست و به کجا می‌رود و غیره. ایدئولوژی برعکس تکلیف معین می‌کند، به "باید و نباید"ها می‌پردازد. مثلاً چگونه باید زیست، چه چیزهائی نیکوست، چه چیزهائی بد است، خوب و بد چیست و غیره. "باید مبارزه کرد" نیز در زمرهٔ این تکلیف‌ها و "باید"ها است و بنابراین جزئی از ایدئولوژی است.

در دنبال این توضیحات این ادّعا را مطرح میکند که ایدئولوژی از جهان‌بینی زائیده نمی‌شود و درواقع میخواهد بگوید مارکسیست‌ها که "مبارزه" با نظام سرمایه‌داری را بخاطر استقرار سوسیالیسم و کمونیسم، از جهان‌بینی خود بدست میاورند سخن بیهوده‌ای میگویند. از جهان‌بینی، مبارزه بیرون نمی‌آید و ادّعای مبارزه از جانب مارکسیست‌ها ادّعای واهی است. آنها نه می‌توانند مبارزه را آغاز کنند و نه آنرا ادامه دهند. توجّه کنید، جالب است:

"کدام مکتب می‌تواند به مبارزه دعوت کند؟ پاسخ این است که مسلّماً

> مکتبی که صد در صد خودش را مبتنی بر علم نکرده باشد. ایدئولوژی‌هائی که مادرشان علم است، فرزندانی هستند که در جنین می‌میرند و نوبت به تولدشان نمی‌رسد و اگر بفرض محال هم متولد شوند و هویّت یابند بی‌کفایت‌اند...این فرزندان بی‌هویّت و بی‌کفایت نه هستند و نه در صورت بودن توانائی راهنمائی دارند و بنابراین کسی می‌تواند مبارزه کند که پیرو ایدئولوژی علمی نباشد". (ص. ۲۶)

در مکتب اسلام هم طبیعةً از جهان‌بینی تکلیف نمی‌زاید. پس مبارزه از کجا و از چه برمی‌خیزد؟ جواب اینست که

> "خدا دو نقش انحصاری در جهان دارد: آفریدن هست‌ها و آفریدن بایدها. این دو منحصراً بدست خداست و "همه کس" باید تابع خدای خود باشد و بگوید چون او میخواهد و چون او فرمان میدهد چنین می‌کنیم"

در اسلام هم ایدئولوژی از جهان‌بینی برنمی‌خیزد. ایدئولوژی مستقیماً از خداوند شرف صدور میابد و بنابراین فقط کسی که خداشناس است و بفرمان او گردن مینهد می‌تواند مبارزه کند و بس. چنین است بطور اجمال "استدلال" این مغز متحجّر.
آنچه در فوق آمد لب استدلال او است. امّا برای اینکه به این نتیجه برسد مقدماتی بافته و شواهدی ذکر کرده است که باید بدانها پرداخت.
از واژهٔ ایدئولوژی آغاز کنیم. ایدئولوژی چیست؟ ایدئولوژی واژه‌ای از زبان فرانسه است که مفهومی معیّن دارد. منشاء کلمه نیز خود حاکی از این مفهوم است. ایدئولوژی از دو کلمهٔ یونانی (Idea) بمعنی فکر و (Logos) یعنی علم و معرفت تشکیل می‌شود و بنابراین ایدئولوژی علم و معرفت به افکار است و معنی آن در لغت‌نامهٔ فرانسوی (لاروس) چنین آمده است:

> "علم افکار، مجموعهٔ افکار و معتقداتی که یك دکترین را تشکیل می‌دهد و در فلسفه مجموعهٔ افکار و نظرات منسجمی است که یك طبقهٔ اجتماعی خود را در آنها باز می‌یابد و آنرا برای مبارزه با طبقهٔ دیگر بخاطر تحمیل قدرت خود به خدمت می‌گیرد."

همه کس کلمهٔ ایدئولوژی را به این معنیٰ می‌فهمد بدون آنکه با مارکسیسم سر و کار داشته باشد. این معنی ایدئولوژی، در دنیای امروز است و ایدئولوگ به کسی گفته میشود که وابسته به یك دکترین فلسفی یا اجتماعی است. امروز کلمهٔ ایدئولوگ و ایدئولوژی به همان مفهوم بکار نمی‌رود که در قرن هیجده در فرانسه بکار می‌رفت، هیچکس ایدئولوگ به کسی نمی‌گوید که برای گروه یا طبقه و یا حتیٰ جامعهٔ معین، تکلیف معین کند. معذالك بنظر دکتر سروش **"صحیح‌تر اینست که جهان‌بینی را به توصیفات متعلق کنیم و ایدئولوژی را به تکلیف‌ها"** (ص. ۸). حال چرا این دید صحیح‌تر است؟ گویا نیازی به توضیح و برهان ندارد. شاید این هم تکلیف است که فرمانش از جانب خداوند متعال صادر شده است!

باری پس از تجزیه مکتب به دو عنصر ایدئولوژی و جهان‌بینی، مدّعی می‌شود که ایدئولوژی از جهان‌بینی برنمی‌خیزد در حالیکه همه‌چیز برخلاف این ادّعا رأی می‌دهد. مثلاً ما می‌گوئیم، خداوند ما را آفریده و انواع نعمات را به ما ارزانی داشته است (توصیف) پس تکلیف ما است که سپاسگزار او باشیم و حمد و ثنای او را بگوئیم. آیا این تکلیف که از آن توصیف برخاسته ناروا و نابجاست؟ یا می‌گوئیم، پینوشه دیکتاتور شیلی ظالم و ستمگر است، پس باید با او مبارزه کرد. چرا این "باید" از آن توصیف برنمی‌خیزد؟ بخود او که خدا را می‌پرستد می‌گویند:

> "تا شما ندانید که خدائی هست و خدائی نیست دیگر سخن از پرستش خدا نمی‌توانید بگوئید"
>
> "خدا را پرستش کنید" عنصری از ایدئولوژی است، یك تکلیف است امّا "خدا هست" عنصری از جهان‌بینی است، یك توصیف است و شما برای اینکه این عنصر ایدئولوژیك را داشته باشید کافی است که مقدمتاً این جهان‌بینی را داشته‌باشید و قبول کرده‌باشید که خدائی هست" (ص. ۱۱)

این حساب دو دوتا چهارتاست. آیت‌الله مطهری هم‌کیش و هم‌مسلك او نیز تکلیف و "باید و نباید" را از بطن جهان‌بینی بیرون میکشد:

> "هر نوع جهان‌بینی به اصطلاح امروز، خواه ناخواه در عمل تأثیر میگذارد و رابطه‌ای است میان طرز فکر و طرز عمل. مثلاً بعضی از

جهان‌بینی‌ها الهام‌بخش عمل و فعالیت و مبارزه و سخت‌کوشی است و بعضی برعکس الهام‌بخش سکون و رکود و خمود" ("مارکس و مارکسیسم"، دفتر دوّم، ص. ۳۳)

حتیٰ در فرهنگ انگلوساکسون که واژهٔ ایدئولوژی را به معنای مجموعه‌ای از معتقدات عملی میگیرد ـ و شاید منبع الهام دکتر در معنیٰ ایئولوژی باشد ـ معذالك ایدئولوژی را زائیدهٔ جهان‌بینی می‌داند:

"یك سیستم ایدئولوژیك چیزی بیش از یك سیاههٔ معتقدات عملی است. در درون چنین سیستمی، معتقدات عملی یکی با دیگری و با درك تجریدی از جهان و از انسان در ارتباط است مثلاً مسیحیت پایه خود را بر تعدادی احکام دربارهٔ خدا و انسان می‌گذارد و **از این احکام** نتایج مشخصی دربارهٔ موضوع‌های مختلفی مانند سوسیالیسم و کنترل موالید میگیرد"

همهٔ اینها دالّ بر این است که ایدئولوژی زائیدهٔ جهان‌بینی است. امّا دکتر لجوجانه این قضیه را انکار میکند. دلایل او را بررسی کنیم.

او مقدمتاً با ذکر نمونه‌هائی می‌کوشد نشان دهد که

"استنتاج ایدئولوژی از جهان‌بینی به چه نتایج زیان‌بار و مخربی می‌تواند منتهی شود" (ص. ۱۱)

نمونهٔ اوّل تئوری نژادی است که براساس وجود نژادهای مختلف انسان استوار است. زیست‌شناسی وجود نژادها را در انسان (و موجودات زندهٔ دیگر) می‌پذیرد و این واقعیتی است غیر قابل انکار. امّا در جامعه نیروهائی مانند آلمان فاشیست پیدا میشوند که براساس وجود نژادهای انسان تئوری برتری نژاد سفید (و بویژه نژاد ژرمن) را عَلَم کردند و آنرا در خدمت مقاصد و مطامع شوم بورژوازی خود قرار دادند.

نمونهٔ دوّم تئوری تکامل داروین است که مسائل "تنازع بقاء" و "بقای اصلح" را به‌پیش میکشد. بازهم در درون جامعه کسانی ظهور کردند که از آن نتایج غلطی برای اجتماع گرفتند و زورگوئی و حق‌کشی و جنگ را به استناد اینکه طبیعت

زورگو است و ضعیفان را نابود می‌کند، توجیه کردند. آنها تئوری داروین را از عرصهٔ زیست‌شناسی برای تأمین منافع طبقاتی خود به عرصهٔ اجتماع بردند که نتایج حاصل از آن نمی‌توانست غلط و زیانمند نباشد.

این نمونه‌ها البته بجای خود درست است. چنانکه کسانی نیز با ارائهٔ جامعه زنبور عسل یا موریانه به این نتیجه رسیدند که وجود طبقات در جامعه بر حق است و بعلاوه وجود شاه و ملکه و رژیم سلطنتی برای جامعه ضروری است، چون خواست طبیعت است! امّا این نمونه‌ها هنوز قرینه‌ای برای مدّعای دکتر بدست نمیدهد. اینکه کسانی از یك تئوری نتایجی زیانبار و مخرب میگیرند دلیل یا حتیٰ قرینه‌ای بدست نمی‌دهد که تکلیف از جهان‌بینی نمی‌زاید. در کنار هیتلر و یارانش که از وجود نژادها به برتری نژاد ژرمن ـ و چنین نژادی مطلقاً وجود ندارد ـ رسیدند، چه بسیار نیروهائی در جامعه که تئوری برتری نژادی را مردود دانستند. اینها هم از توصیف نژادها که یك واقعیتی است به تساوی حقوق سیاسی و اجتماعی و اقتصادی همهٔ افراد انسانی، نژاد آنها هرچه باشد، صحه گذاشته و تئوری برتری نژادی را محکوم ساختند. چرا دکتر تئوری زیانبار هیتلر و فاشیست‌ها را می‌بیند ولی نتیجه صحیح و انسانی دیگران را از نظر می‌اندازد؟ چرا سوسیال داروینیسم را مورد توجّه قرار می‌دهد ولی به مخالفان آن عنایتی ندارد. آیا این تکلیف که **باید** بخاطر تساوی حقوق همهٔ انسانها از هر جنس، نژاد و ملّتی که باشند ـ مبارزه کرد "زیانبار و مخرب" است؟ آن نیروهای مترقی که به مخالفت با تئوری نژادی برخاستند، از خدا فرمان نگرفتند و چه‌بسا که به خداوند اعتقاد نداشتند. آنها به مخالفت برخاستند برای آنکه تئوری نژادی مطلقاً پایه علمی ندارد، نتیجه گیری نادرستی از یك واقعیت بیولوژیك، از تفاوت میان نژادها است.

همینکه از یك تئوری (توصیف) نتیجه غلطی گرفته می‌شود بدین معنیٰ نیست که از آن نتیجه درست نمی‌توان گرفت. شگفت اینجا است که توضیحات دکتر سروش خود نشانه آنست که از توصیف می‌توان تکلیف معین کرد منتهی او فقط به تکلیف زیانبار و مخرّب اشاره می‌کند. خود او برآنست که:

"در برابر هر واقعیت خارجی حداقل دوگونه واکنش می‌توان داشت و

> از اینرو از "هست" (یعنی از واقعیت) "باید"، جهت‌گیری خاص برنمی‌خیزد" (ص. ۴۲)

عجبا مگر از تفاوت نژادهای انسانی (واقعیت) تئوری تمایز نژادی (جهت‌گیری خاص) برنخاسته است؟ مگر از همین تفاوت نژادها موضع‌گیری ضد تمایز نژادی برنخاسته است؟ مگر از فرمان الهی که دکتر سروش آنرا منشاء و منبع ایدئولوژی میداند دو نوع "جهت‌گیری خاص" بچشم نمی‌خورد: کسانی که به فرمان او وقعی نمی‌نهند و برعکس آنهائی که فرمان الهی را مطاع میشمارند؟ این درست نیست که کسانی که خداوند را فرمان نمی‌برند حتماً تابع هویٰ و هوس‌اند، چنانکه درست نیست که خداپرستان تابع هویٰ و هوس نمی‌باشند. این مطلب را دکتر در شرایطی اظهار میکند که خداپرستان یا حتیٰ متظاهرین به خداپرستی می‌توانند هرچه دلِ تنگشان خواست و هرچه بر زبانشان آمد بگویند در حالیکه از مخالفان حقِ نفس کشیدن هم سلب شده است. آقای دکتر تنها به قاضی میرود! او به یك نمونه دیگر هم اشاره میکند که ذکر آن بی‌فایده نیست:

> "نمونهٔ دیگری هم قابل ذکر است که با عنوان سخن ما قرابت بسیار دارد و آن عبارت از اصل مبارزه و استنتاج آن از تضاد موجود در طبیعت است وگفته‌اند که باید مبارزه کرد زیرا مبارزه جزء ساختمان این جهان است. منظور اینست که بنابر منطق دیالکتیك در سراسر جهان اضداد با هم مبارزه می‌کنند، مبارزه‌ای بی‌امان و بی‌پایان،... حال چرائی مبارزه یعنی سؤال از اینکه "چرا باید مبارزه کرد" در مکتب دیالکتیك، مکتبی که قائل به نزاع و مبارزهٔ اضداد است پاسخ داده شده است. پاسخ چنین است: چون در جهان‌بینی معتقدیم که در جهان مبارزهٔ اضداد هست در ایدئولوژی نتیجه میگیریم که پس باید مبارزه کرد" (ص. ۱۷)

و چون "باید و نباید"، (ایدئولوژی)، از جهان‌بینی نمی‌زاید بنابراین معتقدین به مبارزهٔ اضداد در جهان، نمی‌توانند به مبارزه دست‌زنند یا به مبارزه فرا خوانند. می‌بینید که جان کلام همین جا است. تمام شاخ و برگ‌های سخنرانی اوّل برای آنست که مدّعی شود مارکسیست‌ها نمی‌توانند مبارزه کنند. امّا واقعیت اینست که

مبارزهٔ مارکسیست‌ها را نمی‌توان انکار کرد و خود سخنران هم انکار نمی‌کند امّا برآنست که مبارزهٔ آنها غیر منطقی است، چرا؟ برای آنکه "باید و نباید" از جهان‌بینی نمی‌زاید و اساساً این حکم سخیف (تکلیف از توصیف برنمی‌خیزد) که هیچکس جز خود او مدافع آن نیست برای مبارزه با مارکسیسم ابداع شده است. مقصود او اینست که مارکسیست‌ها مبارزه نمی‌کنند، بدنبال آنها نرویم و اگر هم واقعیت غیر از آن می‌گوید، مبارزهٔ آنها غیر منطقی است چون از مبارزهٔ اضداد (جهان‌بینی) برخاسته است! این پاسخی است که او در جواب سؤال "چرا باید مبارزه کرد؟" بهم بافته و ساخته و پرداختهٔ خود او است. هیچ مارکسیستی چنین سخنی نمیگوید چون اولاً واژهٔ ایدئولوژی را مانند او تعریف نمی‌کند. در فلسفهٔ مارکسیسم ایدئولوژی سیستم نظریات اجتماعی است (سیاسی، اقتصادی، حقوقی، هنری، اخلاقی، فلسفی...) که بیانگر منافع طبقاتی معین و در عین‌حال متضمن موازین رفتار، عمل و معیار ارزیابی از آنهاست و این آن تعریفی نیست که سروش از این واژه بدست میدهد. ثانیاً مارکسیست به جدا کردن ایدئولوژی از جهان‌بینی معتقد نیست و بنابراین حکم او را که ارزش‌های اخلاقی و انسانی و از آنجمله مبارزه از جهان‌بینی نمی‌زاید مطلقاً مردود میشمارد.

وانگهی قوانین عینی (در طبیعت و اجتماع) برای انسان تکلیف و "باید و نباید" معین نمی‌کنند. قانون جاذبهٔ عمومی هرگز فرمان نمی‌دهد که جذب این یا آن جسم شو، از قانون مطابقت با محیط در موجودات زنده این تکلیف نمی‌زاید که اگر به مرکز افریقا رفتی پوستت را سیاه کن و اگر به شمال اروپا رفتی سفیدپوست باش. یا اگر به قطب رفتی حرارت غریزیت را تا درجهٔ حرارت محیط پائین آور و غیره. قانون تضاد هم برای انسان "باید و نباید" تجویز نمی‌کند و به همین جهت نابخردی است اگر کسی تصوّر کند که "باید" مبارزه‌اش را از قانون تضاد بیرون کشیده است. البته قوانین اجتماعی طور دیگرند و برای افراد تکلیف و وظیفهٔ معیّن میکنند و این یکی از تفاوت‌های قوانین اجتماعی (قوانینی که در اجتماع وضع می‌شوند) با قوانین عینی است. چنانکه فی‌المثل قوانین جمهوری اسلامی تکلیف می‌کند، نماز بگزار و روزه بگیر و خطاب به زنان: خود را در کفن سیاه مدفون کن و غیره. امّا قانون تضاد

حتیٰ در شکل مبارزهٔ طبقاتی آن برای افراد "باید" نمی‌آفریند. قانون تضاد همه کس و همه‌چیز را شامل می‌شود و از آنجمله مبارزه را. مبارزهٔ فرد بعنوان جزئی از طبقه فقط شاهدی بر وجود چنین قانونی در صحنهٔ اجتماع است و نه اینکه قانونِ تضاد، امر به مبارزه می‌کند. در جامعه، مبارزه همیشه بخاطر نیل به هدفی صورت می‌گیرد و مبارزهٔ یك مارکسیست سهمی است که او در رهائی انسان محروم و زحمتکش از قیود اجتماعی، در ارتقاء جامعه به مرحلهٔ بالاتری از تکامل ادا میکند. مبارزهٔ سخنران هم چنین است منتها هدف مبارزهٔ او متوقف کردن تکامل جامعه و بازگردانیدن آن به قهقراء است.

می‌بینید که او همهٔ مقدمات را از پیش آماده میکند برای آنکه به مقصد معینی دست‌یابد. او مکتب را به دو بخش تقسیم میکند، ایدئولوژی را به دلخواه خود تعریف و تفسیر مینماید، میان ایدئولوژی و جهان‌بینی دیوار چین میکشد و سخنانی از پیش خود در دهان مارکسیست می‌گذارد و اینها همه برای آنکه خصلت "مبارزه" را به مثابه ارزش از مارکسیست سلب کنند. این شیوهٔ برخورد اختصاص به این جناب ندارد، همهٔ رئالیست‌های اسلامی از کوچك و بزرگ از چنین روشی پیروی می‌کنند.

آنچه در فوق آمد فقط نمونه‌هائی بود حاکی از استنتاج مخرّب از جهان‌بینی. اکنون میرسیم به مطلب اساسی، به این نکته که به چه دلیل مجاز نیست پلی از جهان‌بینی به ایدئولوژی زد، چرا از "هست" به "باید" نمی‌توان عبور کرد:

> "این مدّعا یك دلیل سادهٔ منطقی دارد... منطق به ما میاموزد که نمی‌توان از "هست" به "باید" رسید" چرا؟ برای آنکه: "در استنتاج‌های منطقی هیچگاه نمی‌توان از یك دسته مقدمات به نتیجه‌ای رسید که شامل واژه‌ای باشد که آن واژه در مقدمات بکار نرفته باشد. این شرط لازم صحت یك استنتاج منطقی است. شما اگر بگوئید "حسن جوان است" و "حسن ایرانی است، "حسن درس خوانده است" و بعد نتیجه بگیرید که پس حسن مریض است، این استنتاج نپذیرفتنی است" چون واژهٔ "مریض" در مقدمات بچشم نمی‌خورد". حالا پس از این توضیحات

میرسیم به نکته‌ای که مورد بحث مستقیم ما است.

"قضایای توصیفی چنین می‌گویند "جهان چنین هست یا نیست"...از آن‌طرف در ایدئولوژی می‌گوئیم باید راه مبارزه در پیش گرفت...یعنی در جهان‌بینی واژهٔ "باید" نداریم در حالیکه در ایدئولوژی "باید" داریم" (ص. ۲۳)

لابد متوجّه شدید که دلیل منطقی اینست که در جهان‌بینی واژهٔ "باید" نیست و در ایدئولوژی واژهٔ باید هست، در نتیجه استنتاج این از آن منطقی نمی‌باشد و از جهان‌بینی نمیتوان به ایدئولوژی رفت. واقعاً که باید بر این "استدلال" آفرین گفت! اگر آموزش منطق اینگونه انسان را به گمراهی و کج‌اندیشی سوق میدهد به آنست که این آموزش را به جهنم فرستاد یا به خود منطقیون ارزانی داشت!

کارشناس منطق میگوید:

"هیچ واقعیتی برای کسی جهت‌گیری خاصی را تعیین نمی‌کند و به عبارت دیگر در برابر هر واقعیت خارجی حداقل دوگونه واکنش می‌توان داشت و از اینرو از "هست" (یعنی از واقعیت) "باید" (جهت‌گیری خاص) برنمی‌خیزد." (ص. ۲۲)

درست توجّه کنید، خانهٔ من آتش گرفته و در حال سوختن است. گویا ممکن نیست نتیجه گرفت که "**باید** آتش را خاموش کرد" چون در آتش سوزی "باید" نیست و در آتش نشانی "باید" هست. از واقعیت آتش‌سوزی گویا به تکلیف آتش‌نشانی نمی‌توان رسید! این است آن منطقی که درست اندیشیدن و استنتاج درست را می‌آموزد! زلزله خانه را تکان میدهد. اوّل چیزی که به فکر اهل خانه میرسد اینست که خود را از محل سرپوشیده دورکنند تا زیر آوار نمانند. از واقعیت زلزله، تکلیف نجات از مرگ خودبخود به ذهن انسان خطور می‌کند. امّا بازهم چون واقعیت "زلزله" باید ندارد و نجات از خطر مستلزم "باید" است، از واقعیت زلزله تکلیف رهانیدن جان بیرون نمی‌آید! کوهی شروع به آتشفشانی می‌کند، دهکده‌ای که در دامنهٔ آنست در خطر نابودی قرار میگیرد. هر ذی‌روحی از سرازیر شدن مواد مذاب به این فکر می‌افتد که باید از منطقه دور شد و خود را نجات داد. واقعیت آتش‌فشانی

تکلیف دور شدن از منطقه را به انسان حقنه میکند. امّا کارشناس منطق منبع و مبداء این تکلیف را در جای دیگر میجوید. آیا بنظر شما شگفت‌انگیز و مسخره نیست؟ مثال‌های فوق در عین‌حال نشان میدهند که از هر واقعیت همیشه و در همه‌حال "دو گونه واکنش" برنمیخیزد. البته در اینجا انسانهائی با عقل سلیم در مد نظر است و نه آنهائی که مشاعر خود را از دست داده‌اند.

هیچکس نیست که در استنتاج تکلیف از واقعیت، از ایده‌آل و از جهان‌بینی تردید داشته باشد. خود سخنران برآنست که **"تاکنون من یك مورد هم ندیده‌ام که خلاف این گفته باشند"**. امّا او با این "دلیل منطقی" همه را انگشت بدهان حیران می‌گذارد! کلید حلّ مسئله فقط یك "باید" بی‌قابلیت است که هیچکس تاکنون عنایتی بدان نداشته است "باید" در جهان‌بینی نیست و در ایدئولوژی هست، او در پایان سخنرانی می‌گویدمنبع و مبداء "باید" خداوندگار است که میگوید باید آتش را خاموش کرد و نه واقعیت آتش سوزی، خداوند است که می‌گوید "باید" از زلزله، آتشفشانی، سیل و دیگر بلیّات زمینی و آسمانی خود را نجات داد و نه واقعیت این بلیّات. براستی رئالیسم اسلامی قلّهٔ تحجّر و بی‌منطقی است!

همین "باید" بی‌ارزش در دست یك کارشناس منطق و فلسفه، کافی بوده است برای اثبات این امر که دعوی مارکسیست‌ها به مبارزه باطل و غیر منطقی است و فقط آن مکتبی میتواند به مبارزه دعوت کند که "صد در صد" خودش را بر علم مبتنی نکرده باشد. "ایدئولوژی‌هائی که مادرشان علم است فرزندانی هستند که در جنین میمیرند". "اگر کسی بخواهد مبارزه کند و این مبارزه را برمبنای علمی توجیه کند توجیهی منطقی و دفاع‌پذیر نخواهد بود". لابد به همین علّت است که در جمهوری اسلامی مارکسیست‌ها حق مبارزه ندارند و جایشان یا در گورستان است و یا در زندان اوین. چون مبارزهٔ آنها از دیدگاه منطق ـ آری از دیدگاه منطق ـ قابل توجیه نیست. دکتر سروش همانگونه که با منطق، واقعیت استثمار طبقهٔ کارگر را توسط سرمایه‌دار دود کرده و به آسمان فرستاده است، اکنون حق مبارزه را بازهم با منطق از مارکسیست‌ها می‌گیرد و به جوانان می‌آموزد که بدنبال جهان‌بینی و ایدئولوژی علمی نروید که از آن تکلیف مبارزه بیرون نمی‌آید.

دکتر، عبدالکریم سروش در سخنرانی دوّم خود به این مطلب می‌پردازد که "چه کسی می‌تواند مبارزه را ادامه دهد". امّا اگر در سخنرانی اوّل با منطق و فلسفه با یك واژهٔ حقیر "باید" بر این عقیدهٔ مورد قبول همه که از توصیف، تکلیف بیرون می‌آید قلم بطلان کشید، در سخنرانی دوّم "علم" را بکار میگیرد. و "ثابت" میکند که یك مارکسیست اگر هم مبارزه را آغاز کند، نمیتواند آنرا ادامه دهد و به محض بروز شرایط دشوار بخود میاید، و دست از مبارزه برمیدارد. او طبق سنّت سخنرانی اوّل در پایان به "صحرای کربلا" زده و بازهم این نتیجه راگرفته که بر علم نمیتوان تکیه کرد، باید توکّل به خدا داشت.

> "علم شایستهٔ توکّل نیست....اگر بر کسی و بر چیزی توکّل باید کرد آن کس فقط خداست...تنها کسی که شایسته توکّل است خداوند است".
> باید در مبارزه و ادامهٔ آن "بر مبداء و منبعی توکّل کرد که شکست‌ناپذیر باشد و بهای زحمات را بپردازد و برای او و با توکّل بر او مبارزه کردن همیشه به نتیجه برسد" (ص. ۴۲ ـ ۴۱)

به این ترتیب موّحد و مؤمن مبارزه می‌کند برای آنکه "بهای زحمات او" پرداخته شود. اگر در این دنیا پرداخت شد که چه بهتر، مقامی و شهرتی و ثروتی و لذت جسمانی و اگر شاهد پیروزی نگردید و پیش از پیروزی مرگ به سراغ او آمد آنگاه بهای زحمات خود را برطبق سورهٔ **"الواقعه"** در آخرت دریافت می‌کند که ارزانیش باد!

علم و قانون علمی

جا دارد باردیگر تکرار کنیم که دکتر سروش آنقدر در اندیشهٔ اسلام و خداوند نیست که در فکر انجام وظیفه‌ای است که برعهده گرفته است: وظیفهٔ مبارزه با مارکسیسم و خنثیٰ کردن تأثیر نفوذ آن در میان جوانان و روشنفکران. او برای نیل به این هدف، به این نتیجهٔ نادرست متوسل میشود که علم را خوار و بی‌مقدار کند، قوانین و پیش‌بینی‌های علمی را از اعتبار بیندازد، برای آنکه نتیجه بگیرد که جهان علمی و ایدئولوژی علمی پنداری واهی است و نباید به آن باور داشت. او نخست به

نفی ارزش علوم در شناخت واقعیت می‌پردازد و برآنست که علم در شناخت جهان مادّی حد و مرزی دارد که "از آن فراتر نمیرود".

"علوم اصولاً پیش‌بینی‌هائی می‌کنند که در عمل مفید است امّا اینکه چقدر حقیقت را نشان میدهند مسئلهٔ دیگری است" (ص. ۳۱)(ص. ۳۱)

و این بدان معنیٰ است که علم و پیش‌بینی‌های علمی اگرچه در عمل مفیدند ولی حقیقت را آنطور که هست نشان نمی‌دهند و نمی‌توانند نشان دهند. بعبارت دیگر شناخت جهان مادّی هیچگاه برای انسان دست نمی‌دهد و لااقل بخشی از آن همچنان "اسرارآمیز" باقی می‌ماند. رئالیسم اسلامی همیشه درپس شناخت جهان مادی پرده‌ای اسرارآمیز می‌کشد به این منظور که اسرار مورد نیاز خود را در پشت آن جای دهد.

"اندازه گیریهای علمی...در نشان دادن چهره‌هائی از همین جهان مادّی که در دسترس ما است چنین ناتوانند **تا چه رسد به جهان‌های پنهانی که اساساً عرصهٔ دخالت علم نیست**" (ص. ۳۳) (تکیه از من است)

علم هرگاه درست واقعیت رامنعکس کند به حقیقت دست‌یافته است منتهیٰ حقیقتی در عین‌حال نسبی و مطلق. شناخت انسان از جهان مادّی پیوسته از سطح به عمق و از عمق کمتر به عمق بیشتر میرود. این قانون کلّی شناخت علمی است که تاریخ علوم آنرا به اثبات میرساند. جهان مادّی هیچ سرّی ندارد که انسان نتواند به آن دست یابد. منتها "اسرار" جهان یکدفعه و یکبار کشف نمیشود، چون برای کشف این یا آن "سرّ" هم وسائل تحقیق باید دراختیار باشد و این وسائل را فقط تکامل نیروهای مولّد در اختیار انسان میگذارد و هم اندیشه‌های علمی باید به سطحی برسد که کشف رمز و "سرّ" را میسر گرداند. نیروهای مولّد دائم در حال پیشرفت‌اند چنانکه اندیشه‌های علمی نیز روزبروز تکامل میابند. در نتیجه در هر زمان "سرّ" یا "اسرار" تازه‌ای کشف میشود و این روند بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. برای انسان در هر زمان و در مقیاس فرد یا تمام بشریت واقعیت ناشناخته هست ولی واقعیت نشناختنی نیست.

سخنران برای اثبات این اندیشهٔ باطل که علم هرگز به "تمام" حقیقت دست نمی‌یابد

به خطای اندازه گیریهای علمی اشاره میکند که هم‌ناشی از حسّ باصره است و هم ناشی از دخالت وسائل اندازه گیری. فی المثل وقتی برای اندازه گیری درجهٔ حرارت مایعی، گرماسنج را در آن فرومیبریم همین وسیله سنجش، خود مقداری از حرارت مایع را جذب میکند و بنابراین درجه حرارتی که گرماسنج نشان میدهد درجه حرارت واقعی مایع (درجه‌ای که قبل از دخول گرماسنج داشته و ما میخواستیم اندازه بگیریم) نیست، مضافاً به اینکه چشم ما در موقع خواندن درجات گرماسنج کم و بیش به خطا میرود. یا برای اندازه گرفتن شدت جریان برق یك سیم، یك آمپر متر در مسیر جریان قرار میدهیم که خود دارای مقاومت است و بنابراین درجه‌ای که این وسیلهٔ سنجش نشان میدهد شدت واقعی جریان برق نیست و غیره. بدین ترتیب اندازه گیریهای عادی همیشه با تقریب همراه است. این تقریب **در زندگی عادی** حائز اهمیّت نیست و اشکالی پیش نمی‌آورد. ولی علم به این اندازه گیرهای نادقیق اکتفا نمیکند و آنجا که لازم آید آنچنان دقتی بکار میبرد که تقریب را به صفر میرساند. چه میتوان گفت دربارهٔ اندازه گیری بار الکتریکی الکترون که برابر با $(۱،۶۰۲)^{-۱۹}$ کولون (کولومب) است. سرعت نور در خلاء بر طبق اندازه گیری سال **۱۹۲۵** برابر **۲۹۹۷۷۴** کیلومتر در ثانیه است که تقریب آن حداکثر ده کیلومتر است اندازه گیری بعد رقم سرعت را **۲۹۹۷۹۲،۴۵۸** کیلومتر در ثانیه نشان میدهد که تقریب آن از حدود ۱۰ متر تا چند ده متر تجاوز نمیکند. امروز سر و کار اندازه گیریهای علمی، میکرون $(۱۰)^{-۶}$ یا حتیٰ با نانو (Nano) $(۱۰)^{-۹}$ است. بدیهی است اندازه گیریهای علمی را با اندازه گیریهای معمولی سنجیدن، تخطئهٔ اندازه گیریهای علمی و القاء شبهه است.

انسان امروز در عصر مسافرت به فضا و کُرات دیگر زندگی میکند، بدیهی است اگر اندازه گیریها با دقت فوق‌العاده انجام نگیرد امکان موفقیت نیست. این مسئله‌ای نیست که بتواند از نظر سخنران پوشیده باشد ولی او پای اندازه گیریهای عادی روزانه را به‌پیش میکشد برای آنکه اندازه گیریهای علمی را از دقت و اعتبار بیاندازد و از آن بدتر در پشت اندازه گیری، حقیقت را مسخ کند.

ممکن است انسان در خواندن میزان الحراره اندکی دچار خطا شود ولی این خطا

حقیقت تب را در بیمار و حقیقت حرارت را بطور کلّی نفی نمیکند. اشتباه مختصر در خواندن آمپر متر به این معنیٰ نیست که حقیقت الکتریسته و خواص آن محو میشود. امّا سخنران با تکیه بر اندازه گیری علمی چهره‌های جهان مادّی را در زیر علامت سؤال قرار میدهد. روشن است که وقتی اندازه گیریهای علمی "که دقیقترین بخش علم‌اند چنین آسیب‌پذیرند و در نشان دادن چهره‌هائی از جهان مادّی چنین ناتوان" تکلیف بقیه بخش‌های علم معلوم است. نتیجه آنکه علم حقیقت را به ما نمی‌شناساند، از آن "بت" نسازید، آن را رها کنید و بدنبال توحید و آخرت بروید و بخصوص از جهان‌بینی علمی و ایدئولوژی علمی بر حذر بمانید تا **خسرالدنیا و آلاخره** نشوید!

دکتر سروش پس از اندازه‌گیری‌های علمی به سراغ قوانین علمی‌میرود. نه‌تنها اندازه‌گیری‌ها، بلکه "قوانین علمی نیز چنین‌اند". نه‌تنها از اندازه گیریهای علمی که از قوانین علمی نیز حقیقتی مکشوف نمی‌گردد و پیش‌بینی‌هائی که براساس این قوانین به عمل می‌آید "قدری با واقعیت فاصله دارند"، فاصله‌ای که هیچگاه بر ما معلوم نمیگردد. چرا "قوانین علمی چنین‌اند"؟ برای آنکه "همهٔ آنها بصورت یك قضیه شرطی‌اند" و "اگر دارند"

> "قانون تجربی ـ علمی بدین شکل است که اگر چنین کنیم، از این راه برویم، با این شیوه مبارزه کنیم به فلان نتیجه که پیروزی بر دشمن است خواهیم رسید" (ص. ۳۰)

بدین‌ترتیب قانون یك قضیه شرطی است و "اگر دارد". "اگر من خیابان مصدق را فی‌المثل از خیابان طالقانی مستقیم به سمت جنوب طیّ کنم به چهار راه انقلاب خواهم رسید" این قانون است، یا "اگر طیّ روز آسمان صاف باشد خورشید می‌درخشد" این هم قانون است "اگر کسی دیروقت شام بخورد و پُر بخورد خواب‌های آشفته خواهد دید" این یکی هم بنابر "فتوای" دکتر یك "قانون" است. می‌بینید که جناب دکتر قانون علمی خود را در چه وضع مضحکی قرار داده و به چه صورت مسخره‌ای درآورده است. برای کشف چنین "قوانینی" نیازی به پژوهش و تحقیق علمی و حتیٰ نیازی به اندازه گیری علمی هم نیست، تجربهٔ هرکس حتیٰ یك

فرد عامی چنین "قوانینی" را بر او مکشوف میدارد. البته اگر مثال و توضیح فوق (ص. ۳۰) در تأیید حکم نبود امکان داشت این اندیشه به خاطر خطور کند که هر قانونِ علمیِ شرطی است ولی هر قضیه شرطی قانونِ علمی نیست. متأسفانه توضیح مذکور بصورت عامی که بیان شده هر قضیه شرطی را قانون جلوه میدهد وگرنه هرکس می‌داند که مثالهای فوق را نمی‌توان قانون علمی نامید یا حتیٰ چیزی شبیه یا نزدیك به قانون علمی شمرد. مثال دیگر او هم که: در درجهٔ حرارت ثابت "اگر" حجم گاز نصف شود فشار آن دو برابر می‌گردد استفاده ناروائی برای تأیید سخن خویش است. قانون گازها (گازهای رقیق) اینست که "در درجهٔ حرارت ثابت حجم گاز به نسبت معکوس فشار تغییر می‌کند" می‌بینید که قانون شرطی نیست و "اگر" هم ندارد. بدیهی است نتیجهٔ قانون این میشود که "اگر" حجم گاز **نصف** شود فشار آن **دو برابر** می‌گردد. ولی مسلّم است که این عبارت قانون نیست، جلوه‌ای، حالتی از قانون است. "اگر" سیبی از درختی جدا شود به زمین می‌اوفتد. این قانون جاذبهٔ عمومی نیست. در قانون جاذبهٔ عمومی مطلقاً سخن از "اگر" در میان نیست. قانون جاذبهٔ عمومی، یکی از چهار نیروی بزرگی است که تمام کائنات را می‌گرداند، یك قضیه شرطی نیست. این قانون می‌آموزد که همهٔ اجسام مادّی یکدیگر را جذب میکنند و نیروی جاذبه با جرم آنها رابطهٔ مستقیم و با مربع فاصله آنها رابطه معکوس دارد. این یك قانون علمی است که همه کس را به کشف و حتیٰ درك آن دسترسی نیست بدلیل آنکه از ظواهر و سطح پدیده‌ها برنمیخیزد، بلکه از درون، عمق و از ماهیّت آنها سرچشمه میگیرد. قانون ارشمیدس را بگیریم: هر جسمی که در سیّالی فرو رود فشاری عمودی از پائین به بالا بر آن وارد میشود که مساوی وزن سیالی است که جابجا شده است. یا قانون سقوط اجسام ($h=½gt^2$) و غیره. این قوانین رابطهٔ میان اجسام جهان مادّی را نشان میدهند ***رابطه‌ای عام، ضروری و پایدار که از ماهیّت آن برمیخیزد.*** این رابطه در خارج از ذهن انسان و مستقل از شعور انسان وجود دارد و انسان فقط به شناخت آنها دست میابد و آنها را به خدمت خویش درمیاورد. قانون علمی **عام** است چون همهٔ اجسام جهان مادّی را (مانند سه قانون فوق) یا لااقل گروه یا طبقه‌ای از اشیاء و پدیده‌ها را شامل میشود، ***ضروری است*** چون این رابطه ناگزیر

و اجباراً برقرار میگردد، **پایدار است** چون فقط یک‌بار روی نمیدهد، هر موقع که شرایط فراهم آید تکرار میشود، **ماهوی است** چون از عمق و ماهیت اشیاء و پدیده‌ها منشاء میگیرد و بالاخره **عینیت دارد** چون در وراء شعور انسان و مستقل از آن برقرار است. اینها است خصوصیات هر قانون علمی. در قانون علمی اعم از قانون طبیعی یا اجتماعی، شرط نیست، "اگر" نیست. آیا دکتر سروش که ساعت‌ها در برابر تلویزیون برای بحث در مسائل مختلف فلسفی ظاهر می‌شود واقعاً نمی‌داند قانون چیست، واقعاً نمی‌داند که آنچه بعنوان قانون عرضه می‌کند، قانون نیست؟

یکی از علل عدم درك مارکسیسم در نزد رئالیست‌های اسلامی اینست که آنها از دنیای مفاهیم، از عرصهٔ منطق صوری پا فراتر نمیگذارند و در عالم فلسفه ـ فلسفه به معنای کهنه و پوسیدهٔ آن ـ غوطه میخورند. مارکسیسم برعکس سر و کارش با جهان مادّی است با جهانی که هست و همانطور که هست، با جهانی که خارج از شعور و مستقل از آن وجود دارد. مارکسیسم و رئالیسم اسلامی در دو دنیای متفاوت سیر میکنند، دو دنیای متفاوت که هرگز سازش و آشتی میان آنها امکان‌پذیر نیست، دو دنیائی که یکی به گذشته و حتیٰ گذشتهٔ دور و دیگری به آینده تعلق دارد، دو دنیائی که یکی جامد و متحجّر و واپسگرا و دیگری دنیای حرکت ـ حرکت به پیش ـ دنیای پویائی و انقلاب است.

رابطه "اگر چنین باشد، چنان می‌شود" که سخنران به عنوان قانون علّی می‌نمایاند رابطه‌ای است که گاهی منطق صوری بجای رابطهٔ علّی بکار می‌گیرد. این رابطه فقط شرطی را برای وجود یافتن شیئی یا پدیده‌ای بدست می‌دهد. امّا هر شرطی علّت نیست. بنابراین "اگر" در مواردی این رابطه مبیّن رابطه علت ـ معلولی است در مواردی دیگر حتیٰ رابطهٔ علّی را هم نمی‌رساند. مثلاً وقتی می‌گوئیم: اگر آب را حرارت دهیم به بخار تبدیل می‌شود رابطهٔ علّی میان حرارت و بخار آب برقرار است. امّا این رابطه که "اگر شب پایان پذیرد، آفتاب از کوه سربرمیزند" رابطهٔ علّی نیست چون پایان شب علّت برآمدن خورشید نیست. از آنجائی که جناب دکتر گاهی، با آوردن بیتی از غزلی مسائل علمی را حلّ و فصل می‌کند! بی‌مناسبت نیست این بیت "شرطی" را در اینجا بیاوریم که رابطه‌ای برقرار می‌کند امّا رابطه‌ای که گویای

هیچ سخن معقولی نیست:

کنم مصالحه یکسر به صوفیان می‌کوثر

بشرط آنکه نگیرند این پیاله زدستم

یادمان نرود که رابطهٔ علّی گویای این امر است که "**الف ضرورتاً ب را پدید می‌آورد**".

تخلیه بارِ الکتریکیِ ابر ضرورتاً تندرو آذرخش می‌زاید یا جریان برق اجباراً چراغ را روشن می‌کند. در اینجا نیز مطلقاً "اگر" درکار نیست و بنابراین رابطهٔ "اگر چنین باشد، چنان میشود" اصل علّیت را هم بطور کامل و جامع بیان نمیدارد.

بدیهی است وقتی قوانین علمی شرطی‌اند و "اگر" دارند، وقتی قوانین علمی به شناخت واقعیت و قوانین حاکم بر آن دست نمیابند امکان پیش‌بینی دقیق هم برای آنها نیست.

> "پیش‌بینی‌های علمی هم که بر مبنای آنها (قوانین علمی - ف.) در این جهان مخصوص و مادّی انجام می‌پذیرند قدری با واقعیت فاصله دارند" (ص. ۳۳)

پیش‌بینی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که انسان از شیئی یا پدیده شناخت صحیح و دقیقی داشته باشد منبع حرکت و جهت حرکت او را نیز بشناسد. امّا وقتی شناخت ما شرطی و منحصر است به "اینکه اگر چنین باشد، چنان میشود" چگونه می‌توان پیش‌بینی علمی داشت؟

مسئلهٔ پیش‌بینی علمی هم آنگونه نیست که دکتر سروش تلقین میکند. در اینجا بازهم توسل به چند نمونه لازم است. هرکس می‌تواند با مطالعه، نمونه‌های فراوانی از آن پیدا کند. زمانی که در ۱۸۶۹ مندلیف شیمی‌دان روسی جدول عناصر شیمیائی یا بهتر بگوئیم سیستم ادواری عناصر شیمیائی را تدوین کرد، در این جدول خانه‌های خالی وجود داشت متعلق به عناصری که هنوز کشف نشده بودند. قانونمندی حاکم بر این جدول امکان داد که نه‌تنها به این عناصر نامی داده شود، بلکه خواص شیمیائی و حتیٰ ساختمان اتمی آنها نیز پیش‌بینی شود. این عناصر بعداً کشف شدند و پیش‌بینی علمی کاملاً جامهٔ عمل پوشید.

آیا آقای سخنران می‌تواند به ما بگوید کجای این پیش‌بینی علمی قدری با واقعیت فاصله دارد؟

در عرصهٔ ذرات خُرد اتم و در چارچوب تئوری دایراك Dirac دربارهٔالکترون این پیشگوئی علمی در ۱۹۲۸ به عمل آمد که باید ذره‌ای وجود داشته باشد که از لحاظ بار الکتریکی مخالف بار الکترون یعنی مثبت باشد. در ۱۹۳۲ این پیشگوئی به تحقّق پیوست و ذره‌ای بنام پوزیترون کشف شد و سپس بدنبال آن پیشگوئی به عمل آمد که هر ذره را ضد ذره‌ای است. درواقع نیز چنین بود و بتدریج ضد ذرات یکی پس از دیگری کشف شدند (ضد پروتون، ضد نوترون و غیره). (بعضی ذرات فاقد ضد ذره‌اند مانند فوتون). چرا این پیشگوئی دقیق علمی که به تحقّق پیوست قدری با حقیقت فاصله دارد؟

پیش از ظهور تئوری نسبیّت، همهٔ دانشمندان فیزیك بر آن بودند که انتشار نور در فضا همیشه خط مستقیمی را می‌پیماید. اینشتین که قوّهٔ جاذبه را میدانی می‌دانست مانند میدان مغناطیسی، پیشگوئی کرد که در مجاورت میدان جاذبهٔ قوی، نور از خط مستقیم منحرف می‌گردد و خم می‌شود. معیار صحت این پیشگوئی از یك راه ممکن بود و آن اینکه در موقع کسوفِ کاملِ خورشید که تاریکی کامل حکمفرما میشود، اگر ستارگان، دورتر از وضع عادی خود نسبت به خورشید بنظر آیند نور آنها باید توسط میدان جاذبهٔ خورشید خم شود. این امر در کسوف ۲۹ مه ۱۹۱۹ به اثبات رسید و امروز پیشگوئی اینشتین حقیقتی مورد قبول همهٔ دانشمندان است. کجای این پیشگوئی خدشه‌دار است و قدری با حقیقت فاصله دارد؟ یك کشیش اطریشی بنام مندل با درآمیختن دو نوع نخود و نتایجی که از این آمیزش بدست‌آورد به این نتیجه رسید، یا بهتر بگوئیم، پیشگوئی کرد که عامل وراثت در موجودات زنده ذراتی مادّی‌اند که هر یك جداگانه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. تحقیقات و پیشگوئی این دانشمند سالها در بوتهٔ فراموشی افتاد و کسی بدان توجّه نکرد. امّا بالاخره پیشگوئی او درست از آب درآمد و امروز مسلّم است که عامل وراثت ذراتی بنام ژن می‌باشند که در امتداد کرموزم‌ها قرار گرفته‌اند.

مگر جز اینست که در قانون سقوط اجسام هر آن میتوان فاصلهٔ جسم در حال سقوط

را از مبداء با دقت پیش‌بینی کرد؟ آیا این واقعیت نیست که بنابر قانون نسبیّت می‌توان جرم هر جسم را در ارتباط با سرعت با دقت تعیین نمود؟

می‌بینید که نه قوانین علمی شرطی‌اند، نه پیش‌بینی‌های علمی با "حقیقت قدری فاصله دارند" و نه اندازه‌گیریهای علمی آنگونه است که وانمود می‌شود. هدف سخنران نفی جهان‌بینی علمی و ایدئولوژی علمی است و برای نیل به این هدف باید لااقل مقام علم را پائین آورد، علم را از اعتبار انداخت و در این کار تا آنجا پیش رفت و گفت که "حتیٰ نمی‌توان به کسی اطمینان داد که فردا خورشید طلوع خواهد کرد. صدها هزاربار تاکنون خورشید برآمده ولی اطمینانی نیست که فردا هم برآید" (ص. ۴۰). با این ترتیب نظام جهان هر لحظه ممکن است بهم بخورد، هیچ‌چیز ضروری نیست و همه‌چیز محصول اتّفاق و تصادف است. چون نمیتوان اطمینان داشت که فردا خورشید از درخشیدن نیفتد و کهکشان بر زمین سقوط نکند و زمین از حرکت بازنایستد، زمین بجای عطارد و عطارد بجای زمین تغییر مکان ندهد و قس‌علیهذا. وقتی هیچ نظم و ترتیبی در جهان وجود نداشت و هر آن حادثه‌ای امکان وقوع یافت، آنگاه شما می‌پذیرید که در روز محشر آفتاب از مغرب طلوع میکند، چشم‌های انسانها بالای سرشان می‌رود و آفتاب در چندمتری از سطح زمین قرار می‌گیرد و جن در سپیده‌دم با سُم و دُم و شاخ، با قدی که دائم در حال بلندشدن و کوتاه‌شدن است بر مؤمنین ظاهر می‌گردد و توهمات بسیار دیگری از این نوع!!! آری از علم نباید بُت ساخت و به پرستش آن پرداخت. اصولاً پرستش، هرچه باشد موضوع آن، بیگانگی از خویش است، امّا در عین‌حال نباید بخاطر گمراه کردن جوانان حقایق را تحریف کرد، نباید برای مبارزه با مارکسیسم مقام علم را پائین‌آورد، نباید برای گمراهی مردم، هر وسیله‌ای را مجاز شمرد. عجب آنکه این جناب دکتر که حتیٰ به شما اطمینان نمی‌دهد که فردا آفتاب درمیاید یکی از مسئولین انقلاب فرهنگی است. وای بر آن انقلاب فرهنگی که چنین کسانی مأمور به ثمر رساندن آن باشند!

وجود قوانین عینی منحصر به طبیعت نیست. در اجتماع نیز چنین قوانینی وجود دارند و عمل می‌کنند. در اجتماع نیز قانون رابطه‌ای است عام، ضروری، پایدار،

ماهوی و در عین‌حال عینی یعنی مستقل از شعور. معذالك میان قوانین طبیعت و قوانین اجتماع یك تفاوت اساسی هست و این تفاوت در شیوه تأثیر آنها است. در طبیعت منحصراً نیروهای کور و بی‌شعورند که با تأثیر خود بر روی یکدیگر به قوانین حیات می‌بخشند. در طبیعت هیچ‌چیزی که حاکی از اراده، شعور و هدف باشد وجود ندارد. امّا در اجتماع و تکامل آن، عواملی که تاریخ را می‌سازند از شعور و اراده و هدف برخوردارند. در اجتماع هیچ چیزی روی نمی‌دهد مگر آنکه آگاهانه و برای نیل به هدف معینی باشد. امّا فعالیت آگاهانه انسانها در این واقعیت تغییری نمی‌دهد که جریان تاریخ نیز از طریق قوانین عام و درونی صورت میگیرد. قوانین اجتماعی فقط از طریق فعالیت ذهنی انسانهای اجتماعی به منصه ظهور میرسند و این مطلب آنقدر عیان است که حاجتی به بیان ندارد. جامعه یك محیط انسانی است و قوانین آنهم قوانین چنین محیطی است. اگر انسانی نباشد جامعه‌ای نیست و طبیعةً قوانین اجتماعی هم نیست. جامعه مجموعه روابطی است که در جریان زندگی اجتماعی میان انسان‌ها برقرار می‌شود. نوع این روابط در مراحل مختلف تاریخ، متفاوت است و مربوط است به درجهٔ تکامل نیروهای مولّد. در محیطی که چیزی جز انسانها و فعالیت آنها و روابط آنها در جریان این فعالیت نیست طبیعی است که قوانین نیز از طریق انسانها و فعالیت آنها بروز میکنند. وقتی از وجود و تأثیر قوانین اجتماعی سخن میرود، فعالیت انسانها نمیتواند و نباید از نظر فروافتد، قوانین اجتماعی هیولاهائی نیستند که از طبیعت یا "ماوراء طبیعت" بر سر انسانها می‌تازند و آنها را در زیر پای خود خُرد می‌کنند. قوانین اجتماعی از فعالیت آگاهانه، ارادی، هدف‌دار خود انسانها برمی‌خیزند، این امر روشن و بدیهی معلوم نیست چگونه برای عده‌ای مفهوم نمی‌افتد. به شما می‌گویند اگر انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم ضرورت است و ناگزیر بر طبق قوانین عینی روی خواهد داد دیگر چه نیازی به فعالیت انسانها و حتیٰ چه نیازی به حزب است. آیا این مردمان نمی‌فهمند که ضرورت انقلاب سوسیالیستی بدون فعالیت انسانها نه وجود دارد و نه به تحقّق درمی‌آید، یا می‌فهمند و برای مبارزه با مارکسیسم و فریب مردم آنرا عنوان می‌کنند؟ انقلاب سوسیالیستی یك پدیدهٔ جامعهٔ انسانی است و ضرورت آن هم از

فعالیت روزمرهٔ انسانها در این مرحله از تکامل تاریخ ناشی میشود. مبارزهٔ طبقاتی طبقهٔ کارگر و ایجاد سازمانهائی به منظور پیشبرد این مبارزه، فقط در جهت حرکت انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم است، همانطور که فعالیت دشمنان انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم در جهت جلوگیری از آنست. امّا یك چیز مسلّم است و آن اینکه قانون انقلاب سوسیالیستی از همین مبارزهٔ طبقاتی برمیخیزد و سرانجام تأثیر خود را خواهد بخشید و جز این هم نمیتواند باشد.

از فعالیت انسانها است که قانون انقلاب سوسیالیستی بیرون می‌آید. این قانون رابطه‌ای است عینی علیرغم اینکه خود ثمرهٔ فعالیت انسانهاست، رابطه‌ای است ماهوی، درونی که از بررسی اعماق اجتماع سرمایه‌داری نتیجه میشود و نه از پدیده‌هائی که در سطح می‌لغزند، رابطه‌ای است پایدار و تکرار شونده بدین معنیٰ که در هر زمان و مکانی که نظام سرمایه‌داری مستقر گردید انقلاب سوسیالیستی دیر یا زود بوقوع خواهد پیوست. این قانون را مارکس نیاورده، این قانون با نظام سرمایه‌داری پدیدآمد. مارکس فقط آنرا کشف کرد همانطور که نیوتن قانون جاذبهٔ عمومی را یافت یا داروین تئوری تکامل موجودات زنده را. قانون مبارزهٔ طبقاتی نیز چنین است: قانونی است عینی که در وراء شعور و ارادهٔ انسانها وجود دارد، ضروری است چون وقوع آن در جامعه‌ای که به طبقات متخاصم تقسیم شده ناگزیر است. پایدار است چون هرکجا و هر زمانی که چنین طبقاتی بوجود آیند این مبارزه ظهور خواهدکرد. قانون انقلاب اجتماعی نیز که انقلاب سوسیالیستی شکلی از آن در مرحلهٔ تکامل معینی از جامعه است، همین خصلت را دارا است و غیره. چنانکه می‌بینیم قوانین اجتماع در خصائص خود با قوانین طبیعت اختلافی ندارند. تفاوت اساسی در اینست که در طبیعت قوانین از تأثیر نیروهای کور و لاشعور پدید میایند و در اجتماع از فعالیت انسانها و روابط میان افراد انسانی، بویژه روابط تولیدی و اقتصادی. هرجا قانونی حکم می‌راند، شناخت آن به انسان امکان پیش‌بینی و پیشگوئی می‌دهد. قوانین اجتماعی نیز از این امر مستثنیٰ نمی‌باشند، منتها باید به این نکته توجّه داشت که جامعه یکی از بغرنجترین و پیچیده‌ترین شکل حرکت مادّه است، روند آن نیز با فعالیت انسانها، گروه‌های اجتماعی و نیروهای طبقاطی در

پیوند است و در نتیجه پیشگوئی حوادث تاریخی مستلزم شناخت یك سلسله مقدمات تئوریك و در عین حال بکاربستن اسلوب علمی است، اسلوبی در انطباق با قوانین عام طبیعت و اجتماع. مقدمات تئوریك که مارکسیسم آنها را پی‌ریزی کرد اجمالاً چنین است:

اولاً باید واقعیت اجتماعی را تحلیل کرد و شناخت، شناخت یك چنین جامعه‌ای (در هر مقیاس که باشد) فقط برپایه تئوری ماتریالیستی حرکت جامعه و تاریخ بدست می‌آید، تئوری که متضمن تکامل نیروهای مولّد و روابط تولیدی و طبقاتی، متضمن مبارزهٔ طبقاتی، تغییر و تکامل اقتصادی و اجتماعی است.

ثانیاً باید به بررسی تکامل اجتماعی نیروهای طبقاتی و شرایط زندگی آنها، به منافع طبقاتی آنها و برخورد طبقاتی آنها پرداخت. چنانکه گفته شد قوانین اجتماعی از طریق فعالیت انسانها بروز میکنند. پیش‌بینی‌های اجتماعی نیز از طریق عمل و فعالیت انسانها به تحقّق درمیاید. بنابراین باید نیروهای محرّکهٔ طبقاتی را تشخیص داد و در عین‌حال توجّه داشت که دورنما و امکانات آیندهٔ مورد نظر، با منافع، با توانائی‌های اجتماعی و با هدف هم‌آهنگ باشد.

ثالثاً تنها بر پایه جبر دیالکتیکی، یعنی شناخت قانونمندی‌های اجتماعی و اصل علّیت پیش‌بینی علمی امکان‌پذیر می‌گردد، هرگونه پیش‌بینی آینده‌ای که بر پایه جبر تاریخی نباشد چیزی جز تخیلات و پندارهای واهی نیست. فراموش نکنیم که جبر دیالکتیکی، به قوانین اجتماعی به مثابه وحدت ضرورت و اتّفاق می‌نگرد و این بدان معنیٰ است که حوادث آینده باید به مثابه مجموعهٔ واحدی از ضرورت و اتّفاق درك شود. (به مبحث ضرورت و تصادف مراجعه شود)

اسلوب (مِتُد) پیش‌بینی اجتماعی (از دیدگاه عام فلسفی) همان دیالکتیك ماتریالیستی است. دیالکتیك ماتریالیستی اندیشه را برای پیش‌بینی، متوجّه سیستم تضادهای درونی و بیرونی و مبارزهٔ این تضادها میکند، مبارزه‌ای که از آن

گرایشهای آینده بیرون می‌آیند. دیالکتیك ماتریالیستی اندیشه را بسوی روابط بغرنج درونی و بیرونی سوق میدهد، بسوی پیچیدگی تکامل که وحدت تغییرات کمّی و پیوسته و تغییرات کیفی و گسسته است. بکاربستن اسلوب انقلابی را باید با شیوهٔ تفکر انتقادی و انقلابی درآمیخت، از آنچه که نو است استقبال کرد و آنچه را که کهنه و محصول جمود فکری است به‌دورافکند. تئوری ماتریالیستی تکامل جامعه و تاریخ و اسلوب پیش‌بینی انقلابی، به مارکس و انگلس امکان داد انقلاب سوسیالیستی را در نظام سرمایه‌داری پیش‌بینی کنند و این پیش‌بینی درست بود، علمی بود و در اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه تزاری به تحقّق درآمد. همین تئوری و اسلوب انقلابی، پیش‌بینی انقلاب ضدامپریالیست و دموکراتیك را در کشورهای تحت سلطهٔ امپریالیسم امکان‌پذیر ساخت. مردمانی که گرفتار جمود فکری‌اند، آنها که شیوهٔ تفکر انقلابی را خوار می‌شمرند و شیوهٔ تفکر خود را انقلابی می‌پندارند، آنهائی که اندیشه‌ها، مفاهیم و تئوری‌ها را برخاسته از فطرت انسان می‌دانند و نه از واقعیت جهان، نمی‌توانند درك کنند که واقعیت دائم در تغییر است و تغییرات گاهی آنچنان پیش‌میروند که ماهیّت و کیفیتِ واقعیت دستخوش تغییر میگردد و در چنین وضعی دیگر آن تئوری که تا دیروز صحیح بود، امروز غلط از آب درمی‌آید. چسبیدن به آن برخلاف شیوهٔ علمی و انقلابی موجب شکست و ناکامی در مبارزه است. به مارکس انتقاد می‌کنند که پیش‌بینی‌اش در مورد انقلاب اروپا درست درنیامده. مارکس براساس تحلیل جامعهٔ سرمایه‌داری، جامعه‌ای که هنوز در دوران شکوفائی خود بود و قوس صعودی تکامل خود را می‌پیمود، به این نتیجه رسید که انقلاب سوسیالیستی باید در کشورهای صنعتی اروپا یا لااقل همزمان در چند کشور صنعتی اروپائی صورت‌گیرد تا به پیروزی بیانجامد. مارکس بدرستی پیش‌بینی میکرد که چنانچه پرولتاریا در **یك** کشور صنعتی برای انقلاب سوسیالیستی بپاخیزد و حتیٰ اگر انقلاب را با سرنگونی بورژوازی به پایان برساند، بورژوازی سراسر اروپا به جنگ با او بر خواهد خاست و انقلاب را خفه خواهد کرد. بنابراین انقلاب باید همزمان لااقل در چند کشور بزرگ صنعتی روی دهد تا به بورژوازی اروپا مجال اتّحاد و اقدام علیه پرولتاریا ندهد. این پیش‌بینی در آن زمان کاملاً درست

بود. تاریخ شاهد آن است که چگونه بورژوازی فرانسه و آلمان متحداً کمون پاریس، این نخستین دولت سوسیالیستی پرولتاریا را در خون غرق کرد، تاریخ شاهد آنست که چگونه بورژوازی جهانی متحداً علیه انقلاب سوسیالیستی پیروز در کشور شوراها برخاست، امّا در برابر دفاع پرولتاریا و سایر زحمتکشان از میهن سوسیالیستی ناکام ماند.

امّا جامعهٔ صنعتی در تکامل خود به پیش رفت و سرمایه‌داری وارد مرحلهٔ نوینی، مرحلهٔ امپریالیسم گردید. در این عصر تضادهای انحصاری و دولت‌های امپریالیستی آنچنان بالا میگیرد که به جنگ‌های امپریالیستی کم و بیش طولانی منتهی می‌شود. همین تضادها و جنگ‌ها به پرولتاریا در یك کشور واحد امکان می‌دهد که به انقلاب برخیزد و آنرا به ثمر برساند، بدون آنکه بورژوازی جهانی فرصت سرکوبی انقلاب را پیدا کند. لنین با تحلیل امپریالیسم و البته با تکیه بر قوانین عینی تکامل جامعه و جامعهٔ سرمایه‌داری، بالاخص پیش‌بینی تازه‌ای کرد و پیروزی انقلاب سوسیالیستی در یك کشور واحد را بجای پیش‌بینی مارکس مبنی بر انقلاب همزمان پرولتاریا در چند کشور بزرگ صنعتی اروپا قرار داد و این پیش‌بینی نیز درست بود و در اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه تزاری به تحقّق درآمد.

مائوتسه‌دون که اصول دیالکتیك مارکسیستی را در یك کشور نیمه مستعمره و نیمه فئودال بکاربست با تحلیل دقیق جامعهٔ چین و نیروهای انقلاب و ضد انقلاب و بکاربردن اسلوب علمی مارکسیستی، قوانین تازه‌ای بدست‌داد، پیش‌بینی‌های دیگری کرد که با پیش‌بینی‌های مارکس مغایرت داشت، ولی همهٔ پیش‌بینی‌های او به وقوع پیوست و انقلاب در ۱۹۴۹ پیروز گردید که چیزی جز انقلاب سوسیالیستی نبود.

برای نخستین‌بار چنین انقلابی در یك کشور نیمه‌مستعمره و نیمه‌فئودال روی میداد که ظاهراً با پیش‌بینی‌های مارکس توافقی نداشت. اما چیزی که مارکس به کشف آن توفیق یافت و درست همین کشف است که پایه پیش‌بینی‌های اجتماعی است، اینست که قوانین عام تکامل طبیعت و اجتماع و در عین‌حال اسلوب تحقیق و بررسی جامعه را بر اساس دیالکتیك مادّی بدست داد. مردمانی که قوانین طبیعت را آن اندازه

ناپایدار معرفی می‌کنند که حتیٰ نمی‌توانند اطمینان دهند که فردا خورشید برخواهد آمد، ارزش قوانین اجتماعی را باز هم بیشتر تنزل می‌دهند و تا آنجا تنزل میدهند که پیش‌بینی بر طبق قانون گویا خود قانون را به دیار عدم می‌فرستد. گویا

> "در قوانین تاریخی یك عنصر نااطمینانی بزرگ دیگری هم وجود دارد و آن اینکه بوقوع حادثه‌ای که پیش‌بینی کرده‌ایم اطمینان نمی‌توانیم داشته باشیم و ای بسا که خودِ پیش‌بینی، حادثهٔ مورد انتظار را عوض کند، به تأخیر اندازد یا برای همیشه خنثیٰ کند" (ص. ۳۶)

البته بورژوازی جهانی (که بورژوازی و خرده بورژوازی کشور سوسیالیستی پیروز را نیز دربرمی‌گیرد) در برابر تلاش پرولتاریا و رهروان آن می‌ایستد و با تمام قوا، با تمام وسائل و با توسل به تمام شیوه‌های مبارزه می‌کوشد تلاش پرولتاریا را در انقلاب ناکام گرداند، به تأخیر اندازد و چه بسا در کار خود موفق است. امّا این بدان معنیٰ نیست که انقلاب سوسیالیستی روی نخواهد داد و سوسیالیسم بجای سرمایه‌داری نخواهد نشست. جامعهٔ سرمایه‌داری سوسیالیسم را ایجاب می‌کند. هیچ تلاشی جلوی این ضرورت را نخواهد گرفت. این در عین حال بدان معنیٰ هم نیست که **پیش‌بینی** انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم است که بورژوازی را به مقابله برمی‌انگیزد و قانون انقلاب سوسیالیستی را به دیار عدم می‌فرستد، وضع پرولتاریا در جامعهٔ سرمایه‌داری، مبارزهٔ او علیه بورژاوزی را ایجاب می‌کند و بورژوازی هم برای مقابله با پرولتاریا در انتظار نمی‌نشیند که مارکس پیدا شود و انقلاب سوسیالیستی را پیش‌بینی کند. اساساً انقلاب سوسیالیستی برپایه مبارزهٔ طبقاتی استوار است و مبارزهٔ طبقاتی مقابله بورژوازی را هم برای ناکام گذاشتن پرولتاریا دربرمیگیرد. این اندیشه که پیش‌بینی اجتماعی، "حادثهٔ مورد انتظار را عوض یا برای همیشه خنثیٰ" میکند درواقع چیزی جز انکار وجود قوانین اجتماعی نیست، چون اگر قانونی هست و پیش‌بینی بر اساس قانون انجام میگیرد، دیگر نه حادثهٔ مورد نیاز عوض می‌شود و نه برای همیشه خنثیٰ می‌گردد؛ البته در قوانین اجتماعی درست بدلیل برخورد نیروهای مخالف لحظهٔ وقوع پیش‌بینی را نمی‌توان تعیین کرد ولی این بدان معنیٰ نیست که پیش‌بینی بوقوع نخواهد پیوست. اگر پیش‌بینی علمی

بوقوع نپیوندد، قانون تحت علامت سؤال قرار میگیرد. درواقع هم سخنران به قوانین و اصول علمی که بر سراسر جهان مادّی (طبیعت و جامعه) حکمفرماست معتقد نیست. او مفهوم جبرتاریخ راکه چیزی جز قانونمندی‌ها و رابطهٔ علّت و معلولی در جامعه نیست، ناشی از "تنگنا"ئی میداند که گویا مارکسیسم در آن گرفتار آمده است، مارکسیسم گویا برای آنکه همه را بسوی خود فراخواند، برای آنکه "دل مبارزان علمی" را بدست‌آورد جبر تاریخ را عَلَم کرده است. وگرنه کسانی که با علم سر و کار دارند و آنرا بخوبی می‌شناسند میدانند که جبرتاریخ کمترین پشتوانهٔ علمی ندارد و اساساً اینگونه مسائل را جائی در علم نیست. در علم به هیچ‌کسی وعده نمیدهند. او مانند همکیشان خود با این ترهات می‌خواهد اندیشه‌های رنگ‌باخته، زنگ‌زده، و پوسیدهٔ خود را به جوانان بفروشد. امّا این اباطیل در بازار کساد و بی‌رونق آنها خریداری نمی‌یابد. امروزه بویژه در ایران پس از قریب پنج‌سال تجربهٔ جمهوری اسلامی این فریبکاری‌ها و اغفال‌ها راه بجائی نمیبرد. مارکسیسم با نیروی بیشتری روح و ذهن پویندگان راه حقیقت را تسخیر می‌کند و به رهروان پرولتاریا که چشم به آیندهٔ تابناك بشریت دوخته‌اند نیروی بیشتری می‌بخشد. در ایران مارکسیسم وکمونیسم را با تبلیغات آخوندی نمی‌توان متوقف ساخت یا ازبین‌برد. کمونیست را می‌توان اعدام کرد ولی کمونیسم را نمی‌توان. ایران به راه سرمایه‌داری می‌رود، در برابر بورژوازی، پرولتاریا روزبروز باکمّیت بیشتر و باکیفیت بهتر قدمی‌افرازد. اگر این وضع را میتوان تغییر داد، اگر می‌توان نظام سرمایه‌داری و بوژوازی و پرولتاریا را نابودکرد، کمونیسم و مارکسیسم را نیز میتوان برانداخت. امّا جامعه به عقب‌برنمی‌گردد. تلاش سردمداران جمهوری اسلامی تلاشی عبث و بیهوده‌ای است و سرمایه‌داری در ایران یا بدست خود اینها و یا بدست نیروهای استثمارگر دیگر ادامه خواهد یافت و به‌پیش خواهد رفت. مارکسیسم و کمونیسم درست زائیدهٔ همین نظام سرمایه‌داری است، نظامی که برچیدن بساط آن از عهدهٔ هیچ نیروئی جز پرولتاریا برنمی‌آید. اگر نظام سرمایه‌داری را نمی‌توان نابودکرد، مارکسیسم وکمونیسم را نیز نمیتوان از رشد و تکامل و از پیروزی نهائی بازداشت. مارکسیسم و کمونیسم مردنی نیست و تا

زمانیکه جامعه را از قیود نظام طبقاتی آزاد نسازد به حیات خود، به پویائی خود ادامه خواهد داد. نیل به این هدف جز در سایه مبارزه و ادامهٔ مبارزه میسر نیست. این هدفی است که مارکسیست‌ها به آن ایمان دارند و راه مبارزه را نیز تا پایان خواهند پیمود.

آیا طبیعت را شعور و اراده و هدفی است؟

دکتر شریعتی برخلاف ماتریالیسم برآنست که

> "جهان، موجودی زنده، دارای اراده، خودآگاه، صاحب شعور و دارای ایده‌آل و هدف" است. ("جهان‌بینی توحیدی"، ص. ۲۴)

او از جهان درك یا تعریف مشخصی بدست نمی‌دهد. در نزد او، در جائی "جهان یعنی وجود" و وجود، طبیعت و جامعه هر دو را دربرمیگیرد (ما را در این بحث با "ماوراء طبیعت" سر و کاری نیست)، امّا در جای دیگر برآنست که در جهان‌بینی توحیدی "جهان و طبیعت یك پیکر می‌شود" (همانجا، ص. ۳۵). از سخن اخیر اینگونه برمیاید که جهان و طبیعت دو "پیکر" جداگانه‌اند و طبیعت بخشی از جهان نیست. علی‌رغم این نارسائی آنچه که میتوان از خلال نوشته‌های او درك کرد این است که طبیعت بخشی از جهان است و جز این هم نمی‌تواند باشد. در این نوشته هرجا که از طبیعت صحبت می‌شود منظور تمام واقعیت عینی به استثنای انسان و جامعهٔ انسانی است.

آیا طبیعت واقعاً صاحب شعور است؟

در نظر دکتر شریعتی طبیعت (جهان) شعور دارد ، اراده دارد، ایده‌آل و هدف دارد و بدین‌ترتیب تمام پدیده‌های روانی انسان به طبیعت تعمیم داده میشود.

نخست ببینیم شعور چیست. شعور مجموعهٔ فعالیت روانی انسان است، فعالیتی که همهٔ اشکال حسّی و تعقّلی انعکاس دنیای خارج، همهٔ عواطف و احساسات و ارادهٔ انسانی را دربرمیگیرد و به این مفهوم پدیده‌ای است که مختص انسان است. این اشکال گوناگون پروسه‌های بغرنج روانی، فونکسیون ارگانی است به نام مغز که از

لحاظ سازمانی پیچیده‌ترین و بغرنج ترین شکلی است که مادّهٔ متحرك تاکنون بخود دیده است. مغز، ارگان پدیده‌های روانی انسان است. البته انسان یگانه حیوانی نیست که از پدیده‌های روانی برخوردار است. هرچه حیوانات در روند تکامل، جای عقب‌تری را اشغال می‌کنند سیستم عصبی آنها ساده‌تر و در نتیجه پدیده‌های روانی آنها نیز در درجات پائین‌تری قرار دارد و آنجا که سیستم عصبی مرکزی نیست هیچگونه پدیدهٔ روانی هم نیست.

اگر در گذشته تئوری تکامل موجودات زنده و منشاء حیوانی انسان هنوز سرسختانی را به مقاومت وامیداشت، امروز بدنبال حفاری‌های جدیدی که در سرزمین آفریقا صورت گرفته جای هیچگونه تردید باقی نمی‌ماند که انسان از دنیای حیوانات برخاسته است. انسان علی‌رغم صفات بیولوژیك خود، صدهاهزار سال از جرگهٔ حیوانات متمایز نبود و مانند آنها و به اندازهٔ آنها تحت‌تأثیر نیروهای طبیعت قرارداشت، مانند آنها به آنچه که طبیعت دراختیار او میگذاشت قناعت میکرد، حداکثر مانند میمون‌های آدم‌نما، شاخهٔ درختان را برای صید و شکار و چیدن میوهٔ درختان مورد استفاده قرار می‌داد. در تمام این دوران انسان مانند همهٔ حیوانات مقهور قوای کور طبیعت است، در تمام این دوران نه از شعور و مذهب اثری هست و نه از نطق و بیان. این ادّعا که

> "تاریخ هرجا از انسان سراغی دارد خدا را و احساس مذهبی را در کنارش دیده است و گذشته از آن مفهوم "جامعه" بی "مذهب" قابل تصوّر نیست"

با حقیقت و واقعیات علمی نمی‌خواند. انسان باید به درجهٔ معینی از شعور اجتماعی رسیده باشد برای آنکه به مفهوم مذهب دست‌یابد.

نخستین آثار فرهنگ انسان (Homo) به بیش از دومیلیون سال پیش مربوط میشود و فرهنگ در اینجا به معنیٰ عام آن مورد نظر است یعنی مجموعهٔ آنچه که انسان در اجتماع بدست‌می‌آورد و آنچه که در گذشته بدست آورده است، از تکنیك‌های مختلف گرفته تا عادات و سنن و آثار و افکار علمی، هنری، فلسفی، مذهبی و غیره. در تاریخ طولانی تکامل انسان باید به هفتاد تا هشتادهزار سال قبل رسید تا به

تکنیك نسبتاً تکامل‌یافته و همراه با آن به شعور و تفکر و آثاری از آئین دنیاپرستی و تقدّس ارواح (پرستش توتم) که از آن به مثابه مذاهب اوّلیه بشر یاد میشود برخورد.

فرهنگ انسان با ساختن ابزار سنگی آغاز می‌شود که نشانهٔ کار است و کار فعالیت آگاهانهٔ انسان است بخاطر نیل به هدفی که در برابر خود گذاشته است. البته کار مستلزم شناخت ولو در بدوی‌ترین اشکال آنست. امّا این شناخت چنانچه با کار همراه نمیبود انسان از دنیای حیوانات متمایز نمیگردید. آنچه که درواقع انسان را از عالم حیوانات جداساخت کار بود. کار جوهر انسان است. البته کار در برخی از حیوانات نیز مشهود می‌اوفتد: عنکبوت اعمالی انجام می‌دهد که اعمال بافنده را بیاد می‌آورد و زنبور عسل کندوی خود را با چنان دقت و سنجشی می‌سازد که مایه شگفتی معماران است. امّا آنچه بدترین معماران را از بهترین زنبورها ممتاز می‌گرداند اینست که معمار بنا را در مغز خود می‌سازد پیش از آنکه آنرا در خارج به واقعیت درآورد.

انسان برخلاف حیوانات دیگر فقط به داده‌های طبیعت چشم نمی‌دوزد، بلکه نیازمندیهای خود را با کار خود تولید می‌کند و تولید بدون وسائل و ابزار حتیٰ در ابتدائی‌ترین شکل آنها امکان‌پذیر نیست. انسان زمانی خود را از عالم حیوانات بیرون می‌کشد که نیازمندی‌های زندگی خود را با کار خود تولید می‌کند و زندگی مادی خود را بدین‌قسم پایه می‌گذارد.

این نکته‌ای است که میتوان در نظر اوّل به حقیقت آن پی‌برد و بنابراین نکته‌ای نیست که بتواند مورد تردید واقع شود. توصیف انسان به مثابه حیوانِ سازندهٔ ابزار، آن خصوصیتی از انسان را دربرمیگیرد که به او امکان داد خود را از بردهٔ طبیعت به فرمانروای طبیعت تکامل دهد. کاوش‌هائی که اخیراً به منظور بررسی تاریخ پیدایش و تکامل انسان صورت گرفته نشان می‌دهند که انسان لااقل از دو میلیون و سیصدهزار سال پیش به ساختن ابزار سنگی نائل آمده است و جالب توجّه اینکه ساختن ابزار سنگی با افزایش فوق‌العاده ظرفیت جمجمه همراه است و هرچه بر ظرفیت جمجمه می‌افزاید فرهنگ انسان تکامل بیشتری می‌یابد. در انسان امروزی

(Homo Sapiens) که مابین سیصد تا پانصدهزار سال عمر دارد، این ظرفیت به ۱۳۵۰ سانتیمتر مکعب بالغ می‌گردد. البته این رقم در انسان امروزی نیز متغییر است و از ۷۹۰ تا ۲۳۰۰ سانتیمتر مکعب تغییر میکند ولی قدرمسلّم اینکه در تاریخ تکامل انسان افزایش ظرفیت جمجمه با تکامل فرهنگ همراه است.(۸)

کار انسان، کار افراد منفرد و جدا نیست، کار اجتماعی است. کار اجتماعی نه‌تنها میان انسان و طبیعت روابط جدیدی برقرار میکند که در عالم حیوانات حتیٰ در تکامل یافته‌ترین آنها بی‌سابقه است بلکه پیوندهای تازه‌ای میان خود انسانها ایجاد می‌نماید. کار اجتماعی و تولید. افق دید و شناخت انسان را بطور مداوم توسعه می‌بخشد و بتدریج بر نیاز انسانها به اینکه در تولید، هم‌آهنگ کار کنند و تجارب خود را به یکدیگر منتقل نمایند می‌افزاید. کار مشترك، افراد جامعهٔ انسانی را بیکدیگر پیوند میدهد و مراوده در انسانها این احتیاج را پدیدمی‌آورد که یکدیگر را بفهمند، امیال، نیات و اهداف خود را بهم بازگویند. از این مراوده و این احتیاج زبان می‌زاید و همراه با آن اندیشه و تفکر پدید می‌گردد که پیوسته با تکامل زندگی مادّی تکامل می‌یابد. زبان و اندیشه که خود محصول کار اجتماعی‌اند بنوبهٔ خود بر روند تکامل جامعه تأثیر میگذارند و جامعه را به پیش میرانند.

شعور چنانکه گفته شد، محصول فعالیت مغز انسان است ولی فعالیت مغز زمانی آغاز می‌گردد که انسان در پیوند و رابطه با دنیای خارج قرارگیرد. بدون وجود امواج صوتی که در فضا پراکنده می‌شود احساس صدا دست نمی‌دهد، بدون تأثیر ذرات مواد معطر بر مخاطِ بینی احساس بو پدید نمی‌آید، بدون تأثیر نوری که از اجسام بچشم می‌رسد احساس شکل، رنگ، و اندازه صورت نمی‌پذیرد. احساس سردی و گرمی، زبری و نرمی از راه پوست به عمل می آید و ... بدینسان پیوند مغز با دنیای خارج از طریق اعضای حواس است. همین احساس‌های گوناگون از دنیای مادّی خارج است که منشاء و آغاز شناخت حسّی و تعقّلی و دیگر پدیده‌های روانی است. سرچشمهٔ شعور و مضمون آن مشروط به دنیای خارج است. بدون دنیای خارج سخنی هم از شعور نمی‌تواند به میان آید. هراندازه پیوند مغز و دنیای مادّی خارج عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر باشد شعور تکامل بیشتری می‌یابد. از سوی دیگر

انسان در همان حالی که زادهٔ طبیعت و ثمرهٔ تکامل طبیعت یعنی یك پدیدهٔ بیولوژیك است یك وجود اجتماعی است، مجموعه‌ای است از روابط اجتماعی. رشد و تکامل شعور نیز براساس همین روابط اجتماعی و نتیجهٔ روند زندگی اجتماعی است.

از میان این دو خصلت بیولوژیك و اجتماعی انسان، آنچه که در رشد و تکامل شعور نقش تعیین‌کننده داشته و دارد همانا خصلت اجتماعی است. انسان طیّ صدهاهزار سال زندگی مادّی اجتماعی خود بتدریج طبیعت و قوانین حرکت و تکامل آن را می‌شناسد، طبیعت و زندگی اجتماعی خود را دگرگون می‌سازد و در عین‌حال دامنهٔ شعور و امکانات خود را توسعه می‌بخشد و خود را نیز رشد و تکامل میدهد. بطور خلاصه می‌توان گفت که اولاً شعور پدیده‌ای ازلی نیست و در درجهٔ معینی از تکامل دنیای مادّی پدید آمده و همراه با دگرگون ساختن دنیای مادّی بر اثر زندگی اجتماعی انسان رشد و تکامل یافته است. ثانیاً شعور ارتباط ناگسستنی با مغز انسان دارد و از آن جدائی‌ناپذیر است، ثالثاً سرچشمهٔ شعور بازتاب دنیای مادّی در مغز انسان است و بالاخره رابعاً شعور ثمرهٔ کار انسان است کاری که بدون آن تولید نیازمندی‌های انسان و تغییر محیط پیرامون و بدنبال آن فکر و زبان نمی‌توانست پدیدآید.(۹) اینها همه حقایق علمی مسلمی است. شاید باشند هنوز کسانی که تئوری تکامل موجودات زنده و منشاء حیوانی انسان را نمی‌پذیرند و با آن از در دشمنی درمی‌آیند، شاید باشند کسانی که با علم و دستاوردهای آن سرسازگاری ندارند و ایقان کامل به امکانات لایتناهی علم، اعمّ از تئوریك یا پراتیك را مردود میشمارند ولی این دشمنی نه حقیقت را از حقیقت بودن بازمیدارد و نه از امکانات نامتناهی علم اندکی می‌کاهد. آیا این امر که شعور و اراده که مختص به انسان و فونکسیون سیستم عصبی مرکزی انسان است میتواند مورد تردید قرار گیرد؟ چگونه میتوان این خصیصهٔ منحصراً انسانی را به طبیعت تعمیم داد و برخلاف هرگونه منطق سلیم ادّعا کرد که طبیعت صاحب شعور و اراده است؟ البته میتوان در عالم تخیلات و پندارها غوطه‌ور شد و سنگ و درخت و کوه و دریا و زمین و آسمان را صاحب شعور دانست، ولی این پندارها نه سنگ و درخت را

صاحب شعور می‌کند و نه کوه و دریا و آسمان و زمین را. این پندارها ربطی به دنیای خارج از ذهن و عالم واقعیت ندارد.

آیا طبیعت را هدفی است؟

نخست بای دید هدف چیست. **هدف تصویر فکری وضع یا حالتی است‌برای آینده که انسان آن را در عرصهٔ امکانات عینی، آگاهانه برمی‌گزیند و با عمل خود بدان تحقّق می‌بخشد.** اجزاء این تعریف را بیشتر بشکافیم.

هدف قبل از هر چیز تصویر فکری وضع یا حالت آینده است. امّا هر تصویر فکری وضع، حالت یا حادثه‌ای در آینده لزوماً هدف نیست. بر چنین تصویری فقط بشرطی میتوان نام هدف نهاد که این تصویر در انطباق با آرزو و تمایل انسان یا انسانها باشد. اساساً همینکه انسان پس از تعیین وضع یا حالت آینده تلاش می‌کند آن را به تحقّق درآورد نشانهٔ آنست که آن تصویر در انطباق با آرزو و خواست انسان است وگرنه چنین تلاشی از عقل سالم سرنمی‌زند. مثلاً می‌توان این تصویر فکری آینده را در خاطر خطور داد که امسال در زمستان در جادهٔ هراز بهمن از کوه فرو خواهد افتاد. این تصویر فکری از وضع آینده است ولی بر آن نام هدف نمی‌توان نهاد چون در انطباق با خواست یا آرزوی انسان نیست و بخاطر آن عملی صورت نمی‌گیرد! پزشکی که مرگ بیمار خود را بعلت بیماری مهلك و بی‌درمان پیشگوئی میکند، هدفی را اعلام نمی‌دارد چون مرگ بیمار نه خواست پزشك است و نه خواست بیمار، نه بیمار در تلاش پایان‌بخشیدن به زندگی خویش است و نه پزشك در تلاش کشتن بیمار. بنابراین تصویر فکری آینده فقط هنگامی هدف نام می‌گیرد که در انطباق با خواست و تمایل انسان باشد و انسان برای تحقّق آن تلاش کند نه آنکه تصویر فکری در وراء انسان و مستقل از انسان به تحقّق درآید و انسان را در وقوع آن تأثیری نباشد.

همینکه هدف، از خواست و آرزو حکایت دارد نشانهٔ آنست که نیازی از انسان را برمیاورد. این نیاز ممکن است فردی، گروهی، طبقاتی یا نیاز جامعه در کلّ آن باشد. روشن است که نیازهای انسانها، گروه‌ها، طبقات در همه‌حال یکسان نمی‌باشند و

چه‌بسا با یکدیگر در تضاد و تناقض‌اند. از دو طبقهٔ عمده اجتماع هر طبقه‌ای در تلاش است به نیازها و اهداف طبقاتی خود جامهٔ عمل بپوشاند. روند تکامل جامعه چیزی جز نتیجهٔ فعالیت این طبقات برای نیل به اهداف خویش نیست و سرعت تکامل جامعه وابسته به اینست که نیازهای افراد تا چه اندازه با نیازهای طبقه و تمام جامعه هم‌آهنگ است. در جامعهٔ بی‌طبقه نیازها و اهداف تمام افراد جامعه با نیازها و اهداف تمام جامعه در انطباق کامل است از اینرو همهٔ افراد جامعه به‌اتفاق و آگاهانه برای تحقّق آنها تلاش می‌کنند و تکامل جامعه با سرعت پیش می‌رود.

از سوی دیگر انسان پیوسته در واقعیتی بسر می‌برد که بر طبق دلخواه و ارادهٔ او شکل نگرفته است و نمی‌تواند آنرا هر طور که بخواهد و در هر جهتی که میل کند تغییر دهد. در این واقعیت امکاناتی هست و فقط در عرصهٔ این امکانات می‌توان هدفی را در برابر خود گذاشت و بدنبال تحقّق آن رفت. بنابراین برای تعیین هدف نخست باید امکانات موجود را شناخت و ارزیابی درستی از آنها به عمل‌آورد. بنابراین، هدف باید، پس از یك تحلیل علمی از واقعیت و امکانات موجود، بعنوان یك امکان واقعی شناخته شود تا بتوان آن را از عالم امکان به عالم واقعیت درآورد. آنچه که براساس تحلیل علمی امکان واقعی شناخته نشود تحقّق‌ناپذیر است و نمی‌تواند هدف قرار گیرد.

امکان واقعی که فرجام آن، هدفِ موردنظر است، مبداء یك حرکت تکاملی است و حرکت تکاملی پیرو قوانین عینی حاکم بر طبیعت و اجتماع است. از این جهت هدف را نمی‌توان خودسرانه از میان امکانات واقعی تعیین کرد. امکان واقعی، برای آنکه به هدف برسد باید تکامل آن برطبق قانونمندی‌های عینی صورت گیرد وگرنه هدفی که تعیین می‌شود ممکن الحصول نیست. ظاهراً چنین می‌نماید که انسان، با شعور و ارادهٔ خود قادر است هر هدفی را ـ هدفی مستقل از شرایط عینی و حرکت تکاملی و قوانین این حرکت ـ در برابر خود قرار دهد و به آن دست‌یابد. امّا درواقع چنین نیست. هدف زمانی دست‌یافتنی است که در تضاد با قوانین تکامل نباشد و از میان امکاناتِ واقعیِ تحقّق‌پذیر برگزیده شود. مثلاً از مبداء جهان سرمایه‌داری بازگشت به تولید خرده کالائی امکان واقعی نیست و در تضاد با قوانین تکامل جامعه

است. چنین هدفی فقط در عالم خیال ممکن است و تحقق آن نیز از عالم خیال فراتر نمی‌رود ولو آنکه در این راه تلاش فراوانی هم صورت گیرد.
بدین ترتیب در اجتماع و در جریان تاریخ، انسانها باید آن هدفی را در برابر خود بگذارند و با فعالیت خود به تحقّق آن همّت گمارند که در زمرهٔ امکانات واقعی موجود و در انطباق با قوانین تکامل جامعه باشد. اهداف ذهنی هراندازه هم که خواستنی و اشتیاق‌انگیز باشند هرگز حاصل نخواهند آمد ولو آنکه برای نیل به آنها از هیچ کوششی و از هیچ ایثاری دریغ نشود.
گذرا گفته شود که وابستگی هدف به امکانات واقعی و در انطباق با قوانین تکامل جامعه، در مبارزه و پراتیك اجتماعی و تاریخی دارای اهمیت حیاتی است. در پراتیك و مبارزات تاریخی و اجتماعی مهم این نیست که انسان چه اهدافی در برابر خود قرار میدهد، مهم اینست که هدف‌ها تا چه حدّ در عرصهٔ امکانات واقعی جامعه قرار دارند و تا چه حدّ با قانونمندی‌های تکامل جامعه وفق میدهند. فقط آن مبارزاتی به موفقیت خواهد انجامید، فقط به آن اهدافی می‌توان دست‌یافت که قوانین تکامل جامعه را بحساب بیاورد. بدیهی است هرچه انسان ساخت اقتصادی - اجتماعی جامعه را خوب بشناسد و جهت حرکت جامعه را در انطباق با قوانین عینی تکامل بدرستی تشخیص دهد، کمتر تحت‌تأثیر عوامل مجهول قرار میگیرد و با آزادی بیشتری هدف خود و راه نیل به آن را انتخاب می‌کند و به آن دست میابد.
بالاخره وقتی از هدف سخن بمیان میاید ناگزیر باید وسیله یا وسائل مادّی و ایده‌ای نیل به آن موجود باشد. بدون وسیله، تحقّق هدف امکان‌پذیر نیست ولو آنکه در انطباق با قوانین عینی تکامل باشد. این نکته را هم اضافه کنیم که دست‌یافتن به هدف بدین معنیٰ است که یکی از امکانات واقعی جامه‌عمل می‌پوشد و با تحقّق آن این امکان از بین می‌رود و در جمع امکانات واقعی دیگر تغییرات و تحوّلاتی پدید میاید و در نتیجه هدف نیز دستخوش تغییر میگردد. بدینسان هدف چیزی نیست که یکبار برای همیشه تعیین شود بلکه همراه با تکامل واقعیت عینی و فعالیت عملی انسانها تغییر می‌پذیرد، دقیقتر میشود یا با هدف‌های دیگر جانشین میگردد.
از آنچه در فوق آمد معلوم می‌شود که هدف را پیوسته باید در ارتباط دیالکتیکی با

عواملی نظیر قوانین عینی تکامل جامعه و امکانات واقعی موجود، نیازها و منافع افراد و طبقات و وسائل نیل به هدف درنظر گرفت. در اینجا به دو انحراف میتوان اشاره کرد:
نخست مطلق‌کردن قوانین عینی حرکت و تکامل و این بدان معنا است که قوانین عینی حاکم بر جامعه، جامعه و افراد را خواه ناخواه بسوی سرنوشت معینی میرانند و برای رسیدن به چنین سرنوشتی فعالیت و عمل انسانها ضروری نیست. این فاتالیسم (Fatalisme) است، انحرافی است که انسان را در برابر قوانین عینی بیچاره و ناتوان می‌نمایاند. روشن است که با چنین دیدی صحبت از اینکه انسان هدفی در برابر خود قرار دهد عبث و بیهوده است، چون سرنوشت، از قبل و بدون دخالت انسان تعیین شده و امکان تصمیم‌گیری آزادانه نیست.
دیگر مطلق کردن هدف و اراده بدون درنظرگرفتن قوانین عینی و وسائل نیل به آن است. تلاش برای تحقّق چنین هدفی که یقیناً ثمری ببار نخواهد آورد به انحراف ماجراجوئی می‌انجامد.
با توضیحات فوق روشن است که هدف با فکر و شعور پیوندی ناگسستنی دارد، هدف و انسان از یکدیگر جدائی‌ناپذیرند. در طبیعت اگر انسان را کنار بگذاریم هدفی نیست و نمیتواند باشد.

> "در طبیعت اگر از تأثیر متقابل انسان بر آن صرفنظر کنیم نه‌فقط عوامل کور و لاشعور وجود دارند که بر روی یکدیگر تأثیر میگذارند...از همهٔ آنچه که اتّفاق می‌افتد....هیچ چیز بمثابه هدف آگاهانه و ارادی روی نمیدهد. در تاریخ برعکس آنهائی که عمل می‌کنند فقط انسان‌هائی میباشند که برخوردار از شعورند و با فکر و شور و شوق عمل میکنند و بخاطر نیل به هدف معینی به کار دست میزنند. هیچ چیز بدون مقصودی آگاهانه و هدفی ارادی صورت نمی‌گیرد." (مارکس)

جالب توجّه است که دکتر شریعتی که در جائی بر روی شعور، اراده و هدف طبیعت تکیه می‌کند و برآنست که "جهان دارای اراده، صاحب شعور و دارای ایده‌آل و هدف، است" در جائی دیگر اشیاء طبیعت را فاقد شعور میداند. برای او انسان یگانه

موجودی است که از شعور و اراده برخوردار است.

"انسان موجودی است از میان همهٔ موجودات طبیعت که بخودش شاعر است، به طبیعت آگاه است، می‌اندیشد، اراده میکند، انتخاب می‌کند و سنّت جبری طبیعت را تغییر می‌دهد... همهٔ کائنات و موجودات طبیعت مادّی، جامد و زنده، همهٔ عبارتند از مصالح ناخودآگاه و مجبور در دست ارادهٔ خداوندی یا جبر طبیعت مادّی،(۱۰) از خودبخود هیچگونه شناختی و اراده‌ای ندارند. گیاه همچنان رشد میکند، جوانه میزند، گل میدهد، به میوه می‌نشیند و بعد زرد میشود و خشك میشود، که باد حرکت میکند، که کوه سائیده می‌شود، که ماه دور زمین میچرخد. همه بی‌آنکه بتوانند، بی‌آنکه بدانند و احساس کنند بردهٔ قانونی هستند که بر اساس آن قانون ساخته و منظم شده‌اند. امّا انسان برخلاف همهٔ موجودات کائنات، اندیشمند، آفریننده، بدعت‌گذار، عصیانگر، خودآگاه و جهان‌آگاه است." ("فلسفهٔ انسان"، ص. ۶۳ ـ ۶۲)

دکتر شریعتی وقتی از انسان سخن میگوید آنرا به مفهومی که معمولاً از آن مستفاد میشود در نظر نمیگیرد. مقصود او از انسان همهٔ افراد انسانی نمیباشند.

"هرکس که روی پایش راه رفت و کف دستش و پیشانیش مو نداشت انسان نیست، حیوان ناطق است...همه، حیوان ناطق‌اند امّا همه انسان نیستند. انسان به میزانی که قدرت در تطبیق یا تغییر محیطش با ایده‌آل خود دارد انسان است(۱۱)" ("فلسفهٔ انسان"، ص.۹۳)

اگر انسان بعلّت داشتن شعور و اراده یك موجود استثنائی است و هیچ موجود دیگری در طبیعت برخوردار از شعور و اراده و هدف نیست پس جهان چگونه میتواند صاحب شعور و اراده و هدف باشد؟ آیا این شعور و اراده و هدف از انسان منشاء می‌گیرد؟ نه، کسی را چنین باوری نیست. تنها یك چیز می‌ماند و آن اینکه اراده‌ای آگاه، جهان و تمام اجزاء آنرا با ارادهٔ توانای خود بسوی هدفی هدایت میکند. چنین ارادهٔ آگاهی باید در خارج از جهان باشد(در کجا؟) چون دکتر شریعتی در جهان هیچ ذیشعوری جز انسان نمی‌شناسد. اگر چنین است آنگاه این

نتیجه حاصل میاید که هرآنچه که در جهان روی میدهد با دست او و با اراده او است و مسیر معینی را می‌پیماید تا بهدف معینی نائل آید. (کدام هدف؟)
این عقیده که طبیعت را هدفی نهائی و "علّتی غائی" است از یونان قدیم برمی‌خیزد و از آنجا به دنیای مسیحیت و جهان اسلام راه یافته و علی‌رغم توسعه و تکامل علوم که تمام پدیده‌های جهان را از ساده تا بغرنج نتیجه عمل قوانین عینی حاکم بر آن میداند، هنوز در محافل مذهبی باقی مانده و تبلیغ می‌شود. آن آموزش مذهبی و گرایش فلسفی که اصل علّیت را - و در مواردی با وجود تظاهر به پیروی از آن - نفی میکند و هر تغییر و تکامل در واقعیت عینی را برای نیل به اهداف معنوی میشمرد - اهدافی که بر تکامل و تغییر مقدم‌اند و نقش تعیین کننده دارند - غائیت، فینالیسم (Finalisme) یا تله‌ئولوژی (Teleologie) نامیده میشود.
در این آموزش، نیروی محرکهٔ تمام تغییرات جهان، در تاثیر متقابل تضادهای درونی و بیرونی اشیاء، سیستم‌ها و پدیده‌ها نیست بلکه در اهدافی است که غالباً در ماوراء جهان قرار دارند. ساختمان و تکاملِ واقعیت نه بر اساس اصل علّیت که بر پایه غائیت توضیح داده میشود یعنی ثمره اراده و فعل وجودی تواناکه هدفی را در برابر جهان قرار داده و جهان را بسوی آن میراند. در اینجا علّت فاعلی تابع "علّت غائی" و "علّت غائی" مقدم بر علّت فاعلی است. جهان برای هدف معینی آفریده شده است و بسوی آن پیش میرود. فعالیت انسانها و حرکت جامعه نیز در جهت نیل به این هدف نهائی و متعالی است.
در آن زمان که زمین را مرکز جهان می‌پنداشتند، که آفتاب و ماه و ستارگان بدور آن می‌گردیدند، در آن دوران که انسان بر روی زمین اشرف مخلوقات بشمار میرفت و در مرکز کائنات قرار داشت، همه‌چیز بر محور انسان می‌گشت و بر اساس فایده‌ای که برای انسان داشت توصیف می‌گردید، مثلاً ماهی در دریا است برای آنکه انسان از آن تغذیه کند، آفتاب و ماه برای آنکه به روز و شب انسان نور و گرما می‌بخشند، درختان بلند و پر برگ برای آنکه انسان در گرمای سوزان در زیر سایه آنها بیاساید و غیره. انگلس آنرا چنین مورد استهزاء قرار میدهد:
"گربه‌ها آفریده شده‌اند برای آنکه موشها را بخورند و موشها آفریده

شده‌اند برای آنکه گربه‌ها آنها را بخورند و تمام طبیعت آفریده شده برای آنکه عقل آفریدگار بمعرض تماشا گذارده شود"

هگل با این عبارت طنزآمیز از آن یاد میکند:

"حتیٰ درخت چوب‌پنبه بوجود آمده برای آنکه بتوانیم برای بطری‌های خود در داشته باشیم".

هنری‌هاینه شاعر حساس آلمانی در اثر خود "سفر به هارتز" این شیوهٔ تبیین اشیاء را به مسخره گرفته است:

"درختان سبزند زیرا که رنگ سبز برای چشم‌ها نیکو است...خداوند گاو را آفرید زیرا که سوپ گوشت گاو انسان‌ها را نیرومند می‌سازد، خر را آفرید برای آنکه وجه مقایسه با انسان قرار گیرد و خود انسان را آفرید برای آنکه سوپ گوشت گاو بخورد و خر نباشد".

این شیوهٔ تبیین جهان و اشیاء آن که انسان در مرکز آن و همه‌چیز بخاطر ارضای غرائز و امیال انسان بود اگرچه قرن‌ها رواج داشت ولی بعلّت سستی و بیمایه گی از رونق افتاد

اصل غائیت به دو شکل اساسی تجلی میکند:

غائیت متعالی که هدف همهٔ پدیده‌های مادّی است توسط نیروئی غیر مادّی و در خارج از جهان تعیین میشود.

غائیت ذاتی که هدف را در خود اشیاء و پدیده‌ها قرار می‌دهد و بنابراین پدیده‌ها همه تابع هدفی می‌باشند که در درون آنها نهفته است.

روشن است که غائیت به هر شکل که درآید قوانین طبیعت را نادیده می‌انگارد و از علوم جدا و دور میشود.

آیا نظام و انتظام جهان نشانهٔ هدف داشتن جهان است؟

آنچه که فلاسفهٔ ایدآلیست و فلاسفهٔ الهی را می‌راند به اینکه وجود هدفی را در جهان بپذیرند یکی نظام و انتظام جهان و مجموع اشیاء آنست و دیگر تکامل موجودات زنده که بنظر میرسد جهت معینی را دنبال میکند.

"انسان هماهنگی‌ها و توافق‌هائی بین اجزاء طبیعت مشاهده میکند و فعالیت‌های طبیعت را همواره تحت انتظام می‌بیند بطوری که همواره نتیجهٔ آن توافق‌ها و هماهنگی‌ها هدف‌های خاصی است و انسان نمیتواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت هدفگیری شده باشد این توافق‌ها و هماهنگی‌ها حاصل شده باشد بعلاوه انسان در برخی موارد یا همهٔ موارد، طبیعت را در یك خط سیر تکاملی جهت‌داری مشاهده میکند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت به نقطهٔ معینی متوجه است و مسیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز میکند و ادامه میدهد"

("اصول فلسفه و روش رئالیسم"، جلد ۳، ص. ۲۴۶)

بدون شك طبیعت دارای نظام و انتظام است ولی این توافق‌ها و هماهنگی‌ها نتیجهٔ تأثیر نیروهای کور و ناآگاه است که بر طبیعت حکم میرانند و از تأثیر متقابل آنها قوانینی بظهور میرسد. علوم مختلف و قوانینی که بدست داده‌اند تاکنون بسیاری از پدیده‌های طبیعت و نظام و انتظام آنها را توضیح داده‌اند بدون آنکه نیازی به نیروی دیگری جز نیروی طبیعت باشد. بدون شك هنوز مسائل بسیاری وجود دارد که برای آنها راه حلّی یافت نشده است. در آینده مسائل دیگری بوجود خواهد آمد که علوم به روشن ساختن آنها خواهند پرداخت. این طبیعی است که هرچه علوم پیش‌می‌روند، هرچه شناخت انسان دربارهٔ اشیاء و پدیده‌های جهان عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر می‌گردد مسائل تازه و تازه‌تری بروز می‌کنند. تاریخ تکامل جامعهٔ بشر نشان میدهد که انسان بتدریج از مجهولات به معلومات، از نادانی به دانائی و از شناخت سطحی به شناخت عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر پیش رفته است و این خود روال تکامل آینده جامعه را نشان میدهد.

طبیعت را اسراری نیست که از دید تیزبین انسان، شناخت او پنهان بماند. برای علوم، ناشناخته هست ولی نشناختنی نیست.

در گذشتهٔ دورِ تاریخِ بشر، انسان در برابر قهر طبیعت زبونِ و ناتوان بود و می‌کوشید پدیده‌های طبیعت را توضیح دهد و چون شناخت چندانی از جهان نداشت و برای پدیده‌ها توضیح صحیح و علمی نمی‌یافت ناگزیر به قوّهٔ تخیل پناه می‌برد. این شیوهٔ

تبیین جهان براساس شناخت واقعی استوار نبود و در برابر پیشرفت علوم از پای درمی‌آمد. مذهب بسیار تلاش کرد از پیشرفت علم و کشف حقایق جلوگیرد. امّا نیروی علم و دانش آنچنان پرتوان بود که کلیسا را از سر راه برداشت و راه را برای پیشروی گشود. مذهب و کلیسا سنگرهای خود را یکی پس از دیگری از دست دادند، ولی این هنوز بدان معنیٰ نیست که کاملاً خلع‌سلاح شده‌اند. آنها پیوسته به زمینه‌هائی چنگ می‌اندازند که دانش بشر هنوز بدانها دست‌نیافته یا کاملاً روشن نساخته است. شکست آنها در این زمینه‌ها نیز حتمی است. تضاد آشتی‌ناپذیر میان مذهب و علم سرانجام بسود علم حلّ خواهد شد.

در اینکه جهان را نظام و انتظامی است جای هیچگونه تردید نیست. اگر جز این میبود انسانی بر روی زمین بوجود نمیامد تا از "اینهمه" هم‌آهنگی در حیرت فرو رود و برای پاسخ به "چرا"ی آن به تلاش و تکاپو برخیزد. این نظم و انتظام از کجا پدید می‌آید؟ از تأثیر متقابل نیروهای طبیعی و قوانینی که از آن برمیخیزد. هرکجا قانون حکمفرماست در آنجا نظمی برقرار است. نظم و انتظام جهان نتیجهٔ عمل قوانین عینی است، قوانینی مانند قانون بقاء مادّه و انرژی، قانون جاذبهٔ عمومی، تئوری کوانتا، تئوری نسبیّت، تئوری‌های فیزیك هسته‌ای که بر سراسر جهان حکم میرانند. وقتی سنگی و یا هر جسم دیگری به هوا پرتاب می‌شود با نظم و ترتیب خاصی که در قانون سقوط اجسام آمده بزمین بازمیگردد. سقوط اجسام نتیجهٔ عمل قانون جاذبهٔ عمومی است که کور است، قهری است، بدون هدف است. در اینجا سخن از اینکه سنگ "میل" به مرکز زمین دارد و "غایت" آن اینست که به مرکز زمین جذب شود سخن بیهوده‌ای است.

یکی از مظاهر نظام و انتظام طبیعت منظومهٔ شمسی است. مگر جز اینست که این نظام و هم‌آهنگی محصول تأثیر نیروهای طبیعی و قوانین عینی حاکم بر جهان است؟ چرا باید نظام منظومهٔ شمسی را ناشی از هدفی دانست و آنرا با توسل به نیروئی ماوراء طبیعی توضیح داد؟ خورشید یکی از میلیاردها ستاره‌ای است که در کهکشان "راه شیری" جای گرفته‌اند و کهکشان "راه شیری" تازه آغاز جهان است. میلیون‌ها کهکشان دیگر به اشکال مختلف در فضای لایتناهی و در تمام جهات در

حرکت‌اند. در هریك از آنها ستارگانی پدید می‌آیند و ستارگانی بر اثر انفجارهای عظیم هسته‌ای راه زوال می‌گیرند و می‌میرند و ستارگانی نیز مانند خورشید مسیر عادی خود را می‌پیمایند. فواصل آنها از زمین از ده‌ها میلیون سال نوری تا بیش از میلیاردها سال نوری تغییر می‌کند. دورترین ستاره‌ای که با تلسکوپ‌های امروزی قابل روئیت است، در فاصلهٔ ۵ میلیارد سال نوری قرار دارد و این فقط مرزی است که تکنولوژی امروز و شرایط اتمسفر زمین آنرا محدود میکند. پنج ملیارد سال نوری رقمی است که بزبان آسان می‌آید ولی تصوّر آن بزحمت در مخیلهٔ انسان می‌گنجد. بیاد بیاوریم که نور خورشید فقط ظرف ۸ دقیقه و ۱۸ ثانیه به زمین میرسد. در این فضای عظیم لایتناهی تمام تغییراتی که صورت می‌گیرد همه از همان قوانینی پیروی می‌کنند که در فوق بدانها اشارت رفت، قوانینی کور، قهری، بدون اراه، بدون هدف.

دامنهٔ قوانین علمی به دنیای ذرّات بسیار ریز نیز کشیده می‌شود و در آنجا نیز نظم و انتظام پدید میاید. اتم منظومهٔ دیگری است که در آغاز قرن حاضر حیرت همه را برانگیخت. بعضی از دانشمندان و فلاسفه از آن نتیجه گرفتند که مادّه معدوم شد و اساس ماتریالیسم بر باد رفت و برخی نیز قانون علّیت را که جهانشمول است زیر علامت سؤال گذاشتند، کسانی نیز آنرا در زمرهٔ اسرار طبیعت بشمار آوردند و از ترجیع‌بند هاتف اصفهانی یاد کردند که "دل هر ذره را که بشکافی آفتابیش در میان بینی" یعنی ساختمان اتم جلوه‌ای از انوار ذات متعال است. امّا هرچه شناخت اتم پیش رفت معلوم شد که در آن هیچ پدیده‌ای نیست که از دائرهٔ فرمانروائی ماتریالیسم دیالکتیك و قوانین عینی بیرون باشد. در این هم‌آهنگی درون اتم از تعداد الکترون‌ها و وضع قرار گرفتن و گردش آنها به دور هسته گرفته تا هسته و اجزاء مختلف آن فقط نیروی طبیعی و قوانین عینی دست دارند و بس و بر این مجموعه ذرّات، هیچ هدفی متصوّر نیست. البته اگر بزبان "غائیت" سخن بگوئیم می‌توان مدّعی شد که آفرینش اتم برای آنست که انسان در قرن بیستم از آن بمب اتمی و هیدروژنی بسازد و بر سر دشمنانش فرو ریزد و انرژی عظیم آنرا برای رفع نیازمندیهای خود بکار گیرد! امّا روشن است که این نظم و هم‌آهنگی در دنیای

ذرّات هیچ هدفی را دنبال نمیکنند.
مسئلهٔ داشتن هدف و نظم و انتظام در سیستم‌های زنده برانگیزنده‌تر است. موجودات زنده در دو مقطع، حیرت انسان را برمی‌انگیزند.
یکی در مقطع فرد آن هم بویژه در موجودات چند سلّولی که در جریان رشد از سلّول تخم تا مرحلهٔ بلوغ بتدریج صور و ساختمان‌های متعددی پدید میاید و دیگری در مقطع نوع (Espèce) یعنی در تکامل موجودات زنده از ویروس‌ها و باکتری‌ها تا گیاهان و جانوران عالی که پیوسته به نظم و هم‌آهنگی بیشتری می‌انجامد. اینطور بنظر میرسد که موجودات زنده با ساختمان ارگانهای خود و با تطبیق و سازگاری خود با محیط پیرامون، هدفِ خاصی را دنبال می‌کنند. در موارد بسیاری تطبیق موجودات زنده با محیط پیرامون، با شرایط زیست آن، براستی شگفت‌انگیز است؛ پرندگان آبزی را پرده‌ای میان انگشتان کشیده شده است که به آنها امکان میدهد در آب زیست و شنا کنند، موشِ کور که معمولاً در زیر زمین بسر می‌برد دارای پنجه‌های حفار نیرومندی است، در گیاهانی که در مناطق خشك و بی‌آب می‌رویند برگ‌ها بصورت خار درمی‌آید تا از تعریق و از دست رفتن آب جلوگیری شود، بکمك پدیده‌های همرنگی با محیط (Homochromie) و هم‌شکلی با محیط (Mimetisme) برخی از حیوانات خود را پنهان می‌کنند و از تعرض و دستبرد دشمنان مصون می‌دارند، تغییر دست به بال (پرندگان) و بالهٔ (ماهی‌ها) که محیط هوا و آب را در اختیار این حیوانات قرار می‌دهد و از این نمونه‌ها میتوان فراوان برشمرد و اینها همه این اندیشه را در انسان تلقین می‌کند که در دنیای زنده هدفی در کار است. درواقع هم در دنیای موجودات زنده تا اواخر قرن ۱۸ میلادی همهٔ افکار بر مدار ثبات انواع و آفرینش آنها می‌گشت؛ انواع حیوانات و نباتات از آغاز بهمین صور آفریده شده و باقی مانده‌اند، آفریدگار هر نوعی را برای زندگی در محیط خاصی آفریده و آنرا برای زندگی در آن محیط با وسائل و جهازات مناسبی مجهز گردانیده است.
اصل آفرینش و ثبات انواع و اصل "غائیت" تا اواخر قرن ۱۷ فرمانروائی خود را در میان بسیاری از دانشمندان حفظ میکرد. امّا تحقیقات در تاریخ گذشتهٔ دورِ زمین و

پیدایش سنگواره‌های گوناگون از یکسو و مشاهدهٔ انواع جدید از انواع موجود، بر اثر یك تغییر ناگهانی (در همان نیمهٔ اوّل قرن ۱۸) کم‌کم نظریه آفرینش و ثبات انواع مورد تردید قرار گرفت و اندیشهٔ تحوّل انواع (Transformisme) پدید آمد که بموجب آن زندگی باگذشت زمان تحوّل یافته و از صورت ساده و یکنواخت رو به پیچیدگی و تنوع رفته است.

اندیشهٔ تحوّل انواع در اوایل قرن ۱۹ توسط لامارك (Lamarck) بصورت فرضیه تکامل موجودات زنده درآمد که بعلت تسلط مذهب در اذهان و برخی توضیحات ساده و کودکانه لامارك مورد توجه قرار نگرفت و در بوتهٔ فراموشی افتاد. در جریان نیمهٔ اوّل قرن ۱۹ شعب دیگر زیست شناسی مانند تشریح تطبیقی، رویان شناسی، سلّول شناسی و شیمی زیستی، مسئلهٔ وحدت دنیای زنده، پیوند و قرابت حیوانات و نباتات را روشن‌تر در معرض تماشا گذاشتند. در ۱۸۵۹ داروین برای نخستین‌بار تئوری واقعی تکامل موجودات زنده و تطبیق موجود با محیط زیست را بیان داشت. او در اثرِ جاودانیِ خود تحت عنوان "بنیاد انواع" با تکیه بر انبوهی از مشاهدات و تجربیات سه واقعیت را بیان میکند و از آنها دو نتیجه میگیرد ، واقعیت اوّل: افراد یك نوع پیوسته دستخوش تغییراند بقسمی که هیچ فردی را نمی‌توان یافت که از افراد دیگر آن نوع متمایز نباشد. این واقعیتی است که کاملاً مشهود است و همه کس آنرا می‌بینند. واقعیت دوّم: ازدیاد موجودات زنده بصورت تصاعد هندسی است. واقعیت سوّم: علی‌رغم این ازدیاد سریع و تصاعدی تعداد افراد نوع ثابت می‌ماند در حالی که مجموع آنها به تنهائی می‌توانند سراسر کرهٔ زمین را بپوشانند. از این سه واقعیت دو نتیجه حاصل می‌آید: نخست اینکه برای زندگی و ادامهٔ آن مبارزه‌ای در جریان است یا بگفتهٔ داروین "به علّت آهنگ سریع ازدیاد موجودات زنده، ناگزیر مبارزه‌ای برای زندگی درمیگیرد". دوّم آنکه در این مبارزه، آنان که اصلح‌اند باقی میمانند، بعضی قوی‌تراند، بعضی چابك‌تر، گروهی در برابر تغییر آب و هوا مقاومت بیشتری دارند، عده‌ای در نتیجهٔ تغییرات، با محیط همرهنگ و هم‌شکل می‌شوند و از شرّ دشمنان محفوظ می‌مانند و غیره. البته منظور از مبارزه،ر تنها جنگ با چنگ و دندان نیست بلکه برتری و امتیاز این یا آن فرد بر

افراد دیگر است برای بقاء زندگی و ادامهٔ نسل. افرادی که دارای تغییرات مساعداند با محیط فیزیکی و زیستی در انطباق قرار می‌گیرند و افرادی که فاقد قدرت تطبیق‌اند نابود می‌شوند. همین مبارزه بخاطر زندگی و بقاء اصلح بتدریج و بطور مداوم تطبیق نوع را با محیط زندگی فراهم میاورد.

بدین ترتیب در هر نوع، افراد دستخوش تغییراند و تغییراتی که در افراد بوقوع می‌پیوندد یا موجب برتری و امتیاز فرد میشود و در نتیجه او را در مبارزه بخاطر زندگی نیرو می‌بخشد و یا بزیان فرد تمام می‌شود و در نتیجه از نیروی حیاتی او می‌کاهد و چه بسا او را به نیستی میکشاند. آن تغییری که سبب برتری و،امتیاز است به اعقاب منتقل می‌شود و قابلیت حیأت نسل را افزایش می‌دهد و بر اثر همین تغییرات است که از یکنوع نوع دیگری می‌زاید. بنیاد انواع در همین واقعیت نهفته است. تغییرات اتّفاقی که در افراد پدید می‌آیند بر اثر "مبارزه بخاطر زندگی" و "بقاء اصلح" جهت پیدا می‌کنند و در نتیجه چنین مینماید که دنیای زنده بسوی هدفی روان است. داروین با تکیه بر انبوهی مدارك و اسناد نشان داد که وجود بیولوژیك که ظاهراً هدفی را دنبال می‌کند بدون وجودی که به آن هدف بدهد ممکن است و قوانین حاکم بر طبیعت و حاکم بر دنیای زنده برای توضیح و تبیین زندگی کافی است. تطبیق و سازگاری موجودات زنده با محیط زیست که از آن بنام هدف یاد می‌کنند، ولی درواقع هدف نیست، ثمرهٔ تأثیر متقابل موجود زنده با محیط زیست، ثمرهٔ تضاد عوامل درونی و بیرونی موجود زنده است.

تذکر یك نکته ضروری است و آن اینکه تطبیق و سازگاری، مطلق نیست و بنابر این نمی‌توان گفت که زندگی در این یا آن محیط لازمه‌اش وجود ارگان‌هائی مناسب است. پردهٔ میان انگشتان پای مرغانی مانند مرغابی، اردك، قو در انطباق با زندگی در محیط آبی است، معذالك مرغانی در همین محیط زندگی می‌گذرانند و به همان خوبی، اگر نه بهتر، در آب شنا میکنند بدون آنکه از چنین پرده‌ای برخوردار باشند. پنجه‌های حفار موشِ کور در انطباق با زندگی در زیر زمین است امّا جوندگان دیگری در زیر خاك لانه‌هائی حفر میکنند ولی مانند موشِ کور پنجه‌هائی مناسب برای کندن زمین ندارند. و از این نمونه‌ها کم نیست. در عین‌حال در نزد بسیاری از

حیوانات ارگان‌ها یا ساختمان‌هائی یافت می‌شوند که فایده‌ای بر آنها متصور نیست. مثلاً خال‌های سیاهی که به تعداد دو یا شش بر روی بال‌های سرخ‌رنگ حشرهٔ پینه‌دوز افتاده چه فایده‌ای می‌تواند داشته باشد. گاهی این ارگان‌ها بازمانده‌های اعضائی است که در اجداد دور یا نزدیك نقشی داشته‌اند ولی نقش خود را از دست داده و بقایائی از آنها باقی مانده است و از آنجمله‌اند ضمیمهٔ اعور، دندان‌های عقل و مهره‌های پائین ستون فقرات در انسان. گاهی رشد ارگان‌های مفید تا سرحد افراط پیش‌می‌رود و بجای مفید بودن زندگی حیوان را در مخاطره می‌افکند مانند شاخ‌های عظیم نوعی از گوزن که وزن آنها به ۲۰ تا ۲۵ کیلوگرم میرسد و هنگام فرار به شاخهٔ درختان گیر میکند و او را از فرار بازمیدارد و به کام مرگ میکشاند.

وجود ارگان‌ها یا ساختمان‌هائی که در جانوران مفیدِ فایده‌ای نمی‌باشند مسئلهٔ هدف‌داری را زیر علامت سؤال قرار می‌دهد. بال‌های شترمرغ چه هدفی می‌تواند داشته باشد وقتی بدرد پرواز نمی‌خورد، هدف آفرینش حیوان "شتر گاو پلنگی" مانند اُرنی توزنگ (Ornithorhinque) که در استرالیا زندگی میکند چیست؟ این حیوان تخم میگذارد ولی نوزادان خود را شیر می‌دهد، منقاری پهن دارد و پاها و منقار او به اردك می‌ماند، دُم او شبیه دُم سگ‌آبی و پوست او مانند پوست روباه است. هدف از گیاه یا جانور انگلی که به طفیل جانور یا گیاه دیگر زندگی می‌کند چیست؟ چرا باید مار بر روی زمین بخزد، آهو در دشت بدود، پرنده در هوا بپرد، ماهی در آب شناکند و انسان بر روی دو پا راه برود؟ هدف از این تنوع چیست؟ آیا برای آنست که بقول انگلس "عقل آفریدگار به تماشا گذاشته شود"؟ این پدیده‌ها همه از لحاظ تئوری تکامل تا حدود زیادی قابل توجیه است ولی وقتی پای هدف بمیان می‌آید بیانی برای آن نمیتوان یافت.

فلاسفهٔ الهی، این پیروان مکتب "رئالیسم" به بیفایده بودن چیزی با پدیده‌ای در جهان باور ندارند چون چیزی که فایده ندارد هدف نمیتواند قرار گیرد و هدف‌داری یکی از اصول فلسفهٔ الهی است. آنها مانند آن نویسندهٔ قرن ۱۷ فرانسه بر این باورند که "هیچ حیوانی فاقد عضو مفید نیست و هیچ حیوانی عضو غیر مفید ندارد". در نظر آنها "ادّعای" بیفایده بودن اعضائی در حیوانات و حتیٰ از این هم کلی‌تر "بیفایده

بودن پدیده‌هائی" در طبیعت گویا یك "مغالطه" است چون از "نمیدانم" و "نیست" نتیجه گرفته شده است. امّا درواقع اگر مغالطه‌ای درکار باشد در همین "استدلال" است. در اینجا سخن از "نمیدانم" نیست از "میدانم" است. تمام پراتیك و تجربیات انسان در قرون اخیر نشان میدهد که ضمیمهٔ اعور عضو بیفایده است، مهره‌های پائین ستون فقرات نیز باقی ماندهٔ دُم در اجداد انسان است و بنابر این مفید فایده‌ای نیست. آنها در انتظار نشسته‌اند که علم در "روز پنجاه هزار سال" آرزوی آنها را برآورد و فایده‌ای بر ضمیمهٔ اعور و ارگان‌های نظیر آن در انسان و حیوانات بیابد. ولی علم داوری خود را کرده و بیفایده بودن بسیاری از ارگان‌ها و ساختمان‌ها را در موجودات زنده به مثابه حقایقی مسلّم ابراز داشته است.

روشن است که تئوری داروین یعنی تئوری تحوّل، با مذهب و کلیسا نمی‌خواند و مورد هجوم آنها قرار گرفت. بلافاصله پس از انتشار "بنیاد انواع" در مجمعی که توسط جمعیت انگلیسی طرفداران پیشرفت دانش در آکسفورد برای اظهارنظر در این تئوری تشکیل شد، اسقف شهر با شدت به داروین و تئوری او تاخت و در پایان، خطاب به هکسلی (Huxley) مدافع داروینیسم که در جلسه حضور داشت گفت: "آیا هکسلی برآنست که پدر بزرگ یا مادر بزرگ او از میمون برخاسته است؟" هکسلی در پاسخ اظهار داشت از اینکه نیاکان او میمون باشند احساس شرم نمی‌کند. آن کسی باید احساس شرم کند که به بحث و اظهارنظر در موضوعی می‌پردازد که با آن از ریشهٔ بیگانه است. و این کلام چه مناسب حال و روز است!

داروین اگرچه تحوّل موجودات زنده و پیوند و خویشاوندی آنها را به اثبات رسانید و نشان داد که در مبارزه بخاطر زندگی، "انتخاب طبیعی" عامل تطبیق و سازگاری است ولی علل تغییرات انفرادی را که پایه "انتخاب طبیعی" است. درنیافت. بعد از او شعب دیگر علوم زیستی مانند سلّول شناسی، فیزیولوژی سلّولی، ژنتیك، بیوشیمی و غیره تا اعماق فعالیت حیاتی مادّهٔ زنده نفوذ کردند و علل تغییرات موروثی را نیز روشن ساختند و نشان دادند که پروسهٔ تغییر و تطبیق، پدیده‌ای ضروری و وابسته به عوامل زیستی داخلی (عواملی که از نسلی به نسل دیگر منتقل میشوند) و شرایط خارجی (یعنی شرایط محیط زیست) است. امروز

دانش سیبرنتیك که هنوز عمر چندانی بر آن نمیگذرد مِتُد تطبیق و تکامل را به وجه بهتری توضیح میدهد و باید گفت ما هنوز در آغاز مسیر علوم زیستی قرار داریم.
در هرحال آنچه در اینجا مورد بحث است اینست که زندگی و پیدایش و تکامل آن، نیازی به نیروهای ماوراء طبیعی یا "نیروی حیاتی" اسرارآمیز که ویتالیسم (Vitalisme) بر آن متکی است، ندارد پدیده‌های زیستی مانند سایر پدیده‌های طبیعت بکمك نیروها و قوانین عینی حاکم بر طبیعت قابل توضیح است.

آیا هدف، رفتن از نقص بسوی کمال است؟

قبلاً گفته شد که هدف با شعور ارتباط ناگسستنی دارد. شعور لازمهٔ تعیین هدف است. صحبت از هدف بدون دخالت شعور بیمعنی است. انسان ابتدا هدف را در ذهن خود می‌پروراند، پیش از دست یافتن به آن آنرا در ذهن خود می‌بیند و ادراك میکند و سپس برای نیل به آن دست بکار می‌شود. کسی که هدف ساختن خانه‌ای را در برابر خود قرار میدهد قبلاً میداند که چه می‌خواهد و چگونه می‌خواهد و آنگاه است که برای ساختمان آن به دنبال مصالح (وسیله) میرود. دانشمندی که در پی ساختن تلسکوپ بخاطر سیر در اجرام آسمانی است، قبلاً طرح و نقشهٔ تلسکوپ و جزئیات آن را ترسیم میکند و سپس بدنبال ساختن آن میرود. این مطلبی است که به ذهن همه‌کس میرسد. امّا فلاسفهٔ الهی که به هر قیمت میخواهند برای طبیعت و اجزاء آن هدفی بتراشند، رابطهٔ هدف و شعور را قطع میکنند و می‌گویند "غائیت متقدم به شعور و اطلاع فاعل از غایت نیست" و یا "اطلاع از غایت در مناط غائیت دخالت ندارد". (روش رئالیسم، جلد ۳، ص. ۲۴۹ و ۲۵۶)
آنها نه‌تنها شعور را از جمع ملاك‌ها حذف میکنند بلکه "لذت و رنج" را نیز در زمرهٔ ملاك‌های هدف جای میدهند یعنی اینکه "موجود" برحسب اینکه به هدف دست‌یابد یا نیابد لذت یا رنج می‌برد. احتیاج را نیز اینگونه تعبیر میکنند که با دست یافتن به هدف "موجود" خود را کامل می‌کند، انسان یا حیوان گرسنه است بنابراین ناقص است، سیر که می‌شود استکمال دست می‌دهد، بدین‌سان در نزد آنان رفع احتیاج بمعنیٰ تکامل است.

"هر غایتی...چیزی است که او را برای تأمین احتیاجات وجودی می‌خواهیم، گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم، تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن می‌طلبیم و همچنین... ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌نمائیم. ساده‌تر بگوئیم نسبت غایت بما که فاعل هستیم نسبت کمال است به نقص" (روش رئالیسم، جلد ۳، ص. ۲۴۷)

بدین‌ترتیب رفع گرسنگی، رفع تشنگی و رفع خستگی، حرکت بسوی کمال است. ما روزی چندبار ناقص میشویم و دوباره به‌کمال دست می‌یابیم. غریزهٔ شهوت ما را در خود فرو می‌برد ناقص می‌شویم و با ارضای آن کمال خود را باز می‌یابیم. آیا اینست معنی کمال؟ درك مضحکی از کمال و تکامل است!

امّا مسئلهٔ مهم اینست که با حذف ملاك شعور اُز هدف و افزودن ملاك رنج و لذت بر آن، آنها مفهوم هدف، اراده و اختیار انسان را با رِفلِکس‌ها و غرائز انسان و حیوان درهم می‌ریزند تا مدعی شوند که هدف دندان‌ها جویدن غذا، هدف مِری فروبردن لقمه تا معده و هدف معده گوارش معدی است و غیره.

باید توجه داشت که هدف، قبل از هرچیز، یك مفهوم انسانی است. در خارج از انسان این واژه مفهومی ندارد. این انسان است که در تمام زمینه‌های فعالیت خود پیوسته هدفی را در مد نظر می‌گیرد و برای نیل به آن میکوشد و هم او است که اندیشهٔ هدف‌داری را به سراسر کائنات تعمیم میدهد، وگرنه اشیاء و پدیده‌های طبیعت برای خود هدفی نمی‌شناسند و همهٔ حرکات خود را برطبق قوانین عینی انجام می‌دهند. شتری که غذا را ابتدا به معده فرو می‌برد و سپس آنرا بدهان آورده نشخوار میکند درکی از هدف و رنج و لذت و کمال ندارد. برای میکربی که انسان را مبتلا به مرض حصبه می‌کند استعمال کلمهٔ هدف بکلی بی‌معنی است. آیا پروانه‌ای که بسوی منبع نور و شمع نزدیك می‌شود و گرد آن به پرواز در میاید هدفش سوختن در شعله است؟ فلاسفهٔ الهی بر آنند که هدف دندان جویدن اغذیه است. امّا آیا دندان برای خود چنین هدفی میشناسد؟ ممکن است گفته شود که هدف هست ولی فاعل به آن مشعر نیست. امّا درواقع وظائف دندان‌ها، غدد بزاق، مری، معده و روده‌ها یا هر عضو دیگر بر اثر واکنش در برابر عامل یا محرّك خارجی انجام می‌گیرد. وقتی غذا

به دهان وارد می‌شود، دندان‌ها بکار می‌افتند و نمی‌توانند بکار نیفتند، وقتی غذا به معده رسید عضلات و ترشحات معده وظائف خود را انجام می‌دهند، وقتی شیئی‌ای در برابر دیدگان قرار گرفت دستگاه اعصاب به حرکت درمیاید و نمیتواند به حرکت درنیاید. اینها همه پدیدهٔ فیزیولوژیکی رفلکس (Reflexe) است و اطلاق هدف بر آن غیر علمی و نامعقول است. اصولاً فلاسفهٔ الهی نمی‌توانند شعور را ملاك هدف قرار ندهند. مگر نه‌اینست که آنها تمام کائنات را آفریدهٔ آفریننده‌ای دانا می‌شمارند، آفریننده‌ای که نه‌تنها "در حدوث هر شیئی بلکه در دوام و بقاء آن قدرت و دانائی" خود را اعمال میکند؟

برای مکتب "رئالیسم آنچه در غائیت دخیل است انتخاب وسیلهٔ استکمال فاعل است". (جلد ۳، ص. ۲۵) امّا آنجا که سخن از "انتخاب" است ناگزیر پای شعور بمیان میاید. "انتخاب وسیله" به این معنیٰ است که از میان وسائل ممکن موجود، آن وسیله‌ای که فاعل را به هدف میرساند برگزیده میشود و بدون تردید تشخیص وسیلهٔ مناسب نیاز به شعور و تعقّل دارد. حیوان درنده برای رفع گرسنگی شکار خود را "انتخاب" نمی‌کند، پروانه‌ای که بسوی منبع نور میرود منبع نور را "انتخاب" نمیکند، دانهٔ گیاهی که بوسیلهٔ باد به نقاط مختلف حمل می‌شود زمینی را که باید بر روی آن بروید "انتخاب" نمی‌کند. رنبور عسل نه شکل کندوی خود را انتخاب میکند و نه مصالح ساختمان آن را. البتّه میتوان مدّعی شد که حیوان درنده میان گوشت و علف گوشت را "انتخاب" می‌کند و حتیٰ حیوان علفخوار علف‌های مطلوب خود را. امّا این "انتخاب" نظیر آنست که گفته شود آب برای جریان یافتن سرازیری را "انتخاب" می‌کند. همهٔ اینها یا رفلکس‌اند و یا غریزه و در هر حال سخن از !انتخاب" بیمعنیٰ است. آیا سنگ برای فرود آمدن به زمین که گویا "هدف" او است پیمودن فاصله تا زمین را "انتخاب" می‌کند؟ تلاش "رئالیست"ها برای اثبات هدف‌داری و هدف‌گیری در وراء انسان کوششی عبث و بیهوده است.

از آنجا که "انتخاب وسیله" و "استکمال فاعل" در خارج، "از یکدیگر منفك نمی‌شوند" میتوان که غائیت همان "استکمال فاعل" است.

"آنچه که روح غائیت را تشکیل می‌دهد اینست که موجود متحوّل

متکامل، در یك جهت معین که همان جهت سیر کمالی خویش است سیر کند و فعالیت‌هایش همه مقدمهٔ رسیدن به آن کمال واقع شود" بعبارت دیگر "حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید" (همانجا)

بدین ترتیب غایت و هدف یك ملاك دارد و آن هم "استکمال" است. استکمال به چه معنیٰ است؟ استکمال یعنی تبدیل صورت "ناقص‌تر" شیئی، بصورت "کامل‌تر". بنابراین هدف هر چیز رفتن از نقص بسوی کمال است، رفتن از "ناقص‌تر" بسوی کامل‌تر". امّا "نقص" و "کمال" و "ناقص‌تر" و کاملتر چه مفهومی دارند؟ در محاورات عادی، ما کلمهٔ "نقص" را بکار می‌بریم و معنیٰ آن را در می‌یابیم. "این پرونده ناقص است" یعنی در آن سند یا اسنادی که باید وجود می‌داشت نیست یا تحقیقاتی که باید صورت می‌گرفت، نگرفته است. "فلانی نقص عضوی دارد" یعنی فاقد یکی از اعضاء بدن است یا در فونکسیون این یا آن عضو کاستی مشهود است. "نقص روانی" فقدان شعور و تعقّل یا فقدان این یا آن فونکسیون روانی یا این یا آن عیب اخلاقی است. امّا وقتی کلمات "نقص" و "کمال" در مقیاس تکامل ـ تکامل تمام اشکال حرکت جهان مادّی بکار گرفته می‌شود درك معنی آن، اگر غیر ممکن نباشد، دشوار است و متأسفانه فلاسفهٔ الهی در کتاب "روش رئالیسم" توضیحی نداده‌اند که "ناقص‌تر" چیست و "کامل‌تر" کدام است. چه چیز را باید ملاك قرار داد تا از "ناقص‌تر"، "کامل‌تر" پدید آید. آنها چنانکه گفته شد سیری، سیرابی، خفتن و ارضاء غریزهٔ جنسی را حالات "کامل‌تر" گرسنگی‌ر تشنگی، بیخوابی و میل به جنس مخالف میدانند که حالات "ناقص‌تر" بشمار می‌آیند. در کنار این توضیحات برای تکامل انسان صفات دیگری نیز برمی‌شمرند مانند داشتن ایده‌آل، گرایش به کسب علم و دانش، قابلیت عصیان در برابر طاغوت و داشتن فضائل اخلاقی و غیره. در نزد آنها "استکمال" از حدود انسان فراتر نمی‌رود امّا وقتی تکامل در مقیاس جهان مطرح است این شیوهٔ برخورد به "ناقص‌تر" و "کامل‌تر" و "تکامل"، مبتذل و عامیانه جلوه می‌کند. دلیل آن هم اینست که "فلاسفهٔ" اسلامی با آنکه تمایل به کسب

علم و دانش را در زمرهٔ صفات انسان کامل می‌گذارند ولی با هیچیك از شعب علوم آشنائی ندارند و اساساً علم و دانش بشری را از آنجاکه با تحجر فکری آنها سازگار نیست خوار و بیمقدار میشمارند. برای داشتن دیدی از جهان و تکامل آن قبل از هر چیز باید آنرا شناخت و شناخت جهان و تکامل آن با عقاید مذهبی آفرینش در انطباق قرار نمی‌گیرد، لذا آنها مجبورند علم را بدور افکنند تا در اعتقاد به نصوص کتاب آسمانی در آنها شائبه شکی بوجود نیاید. آنها از علم تکامل موجودات زنده روی می‌گردانند تا انسان را محصول آفرینش، محصولی از گِل مسنون و روح خدا بنمایانند. با چنین دیدی از عالم و علم چه جای سخن از تکامل است.

از دیدگاه "ناقص‌تر" و "کامل‌تر" آیا عنکبوت که یك جفت پا از حشره بیشتر دارد و یك یا دو جفت بال کمتر ناقص‌تر از حشره است یا "کامل‌تر"؟ گیاهان سبز برای زندگی به هیچ موجود زنده‌ای نیازمند نمی‌باشند و زندگی خود را مستقل از موجودات زنده دیگر می‌گذارنند، در حالی که حیوانات و انسان به طفیل گیاهان سبز زنده‌اند. آیا گیاه سبز به همین علّت "کامل‌تر" از حیوان و حتیٰ انسان نیست و در پله‌کان تکامل بالاتر از انسان قرار ندارد؟ مگر زندگی طفیلی نقص نیست؟ یك ویروس ناچیز به انسان حمله‌ور میشود ـ او را از پای درمیاورد. آیا ویروس که نیرویش بر انسان میچربد، "کامل‌تر" از انسان نیست؟ می‌بینید که "ناقص‌تر" و "کامل‌تر" که فلاسفهٔ اسلامی از آن سخن میگویند، هیچ تعریف مشخصی ندارد.

فضائل اخلاقی را بگیریم. دروغگوئی نقص است و کسی که راست می‌گوید "کامل‌تر" از انسان دروغگو است. برای قضاوت، به این واقعیت کوچك تاریخی توجّهٔ کنید. مسلمان مومنی در رأس یك سازمان سیاسی قرار داشت که با طاغوت مبارزه می‌کرد، ساواك او را بازداشت کرد و در بازجوئی اسامی رهبران سازمان را پرسید. مومن مسلمان که دروغگوئی را نقص می‌پنداشت اسامی رهبران را برای ساواك بازگفت که منجر به بازداشت آنها گردید. وقتی علّت لو دادن را از او سؤال کردند جواب این بود که دروغگوئی نقص مسلمان است و گفتن دروغ بر مسلمان جائز نیست. آیا این راستگوئی نشانهٔ کمال است؟ تصوّر نمیرود کسی به این سؤال پاسخ مثبت بدهد. ممکن است گفته شود که در برابر طاغوت می‌توان و باید کتمان

کرد و دروغ گفت. امّا طاغوت کیست؟ بسیاری از مسلمانان مومن و حتیٰ مراجع تقلید، با جمهوری اسلامی و ولایت فقیه مخالف‌اند. برای آنها این حکومت طاغوت است آیا مومنین مسلمان می‌توانند به حکام جمهوری اسلامی دروغ بگویند؟ البتّه ولایت فقیه و اعوان و انصار او چنین امری را خلاف شرع اسلام می‌نمایانند و آن را جائز نمی‌دانند. بالاخره معلوم نمی‌شود که کی و در چه شرایطی می‌توان دروغ بگوید و دروغ در چه اوضاع و احوالی نشانهٔ انسان "کامل‌تر" است. بدین‌ترتیب در اخلاقیات نیز "ناقص‌تر" و "کامل‌تر"، یا تبدیل "ناقص‌تر" به "کامل‌تر" دانستن مبهم گذاشتن مفهوم هدف است.

اگر جهان را هدفی است این هدف کدام است؟

در اینکه جهان و طبیعت را هدفی است و حتیٰ بنابر دکتر شریعتی جهان بدون هدف، هیچ و پوچ است زیاد صحبت میشود امّا در اینکه این هدف چیست سخن بمیان نمیاید. براستی هدف جهان چیست و تکامل چه غایتی دارد؟ طفره رفتن از جواب به این سؤال خود حاکی از فروماندن در جواب است. "روش رئالیسم" این واقعیات انکارناپذیر را که جهان نمی‌تواند بخاطر انسان خلق شده باشد، که تطبیق موجودات زنده از تأثیر متقابل موجود و محیط و عامل "انتخاب طبیعی" منشاء می‌گیرد، که پدیده‌هائی میتوان یافت که فایده‌ای بر آنها متصوّر نیست می‌پذیرد.(۱۲) معذالك باز همان نغمه را سرمیدهد که "این جهان با نظام مخصوص خویش پیوسته در تحول بوده و رو به تکامل می‌رود"، یا "هر موجودی با ساختمان مخصوص و ابزار ویژهٔ وجودی به سوی کمالات مناسب خودش رهسپار می‌شود".(جلد ۳، ص. ۲۶) امّا اینکه غایت تکامل کدام است و "کمالات مناسب" هر موجود چه نوع کمالاتی است و به کجا منتهی می‌شود، مطلقاً معلوم نیست. آنجا که سخن از هدف و غایت در میان است باید به توضیح همین مطلب پرداخت. اینکه جهان تحوّل می‌یابد و رو به تکامل می‌رود گویای داشتن هدف نیست. گذشته از اینکه بحث دربارهٔ "کمالات مناسب" ستارهٔ دنباله‌داری که در فضا با سرعت فوق‌العاده در حرکت است یا صحبت در این زمینه که خفاش خونخوار (وامپیر)

چگونه "به سوی کمالات مناسب خودش رهسپار می‌شود" و این کمالات از چه مقوله‌اند چندان جدی بنظر نمیرسد. اضافه کنیم که هدف و تکامل نه یك مقولهٔ واحد که دو مقولهٔ متفاوت‌اند. تکامل یك واقعیت انکارناپذیر است حال آنکه هدف جهان مجهولی است که فقط به نیروی تخیل و "فلسفه" میتوان در ذهن گنجانید و بصورت مجهول باقی گذاشت.

حال که سخن از تکامل بمیان آمد تذکر چند نکته ضروری بنظر می‌رسد:

نخست اینکه تکامل همان تغییر و تحوّل است منتها تغییر و تحوّلی که دارای جهت و گرایش معینی است، جهت و گرایشی که از اشکال سادهٔ حرکت مادّه به اشکال بغرنج میرود. چنین جهت و گرایشی در تکامل دنیای زنده و جامعه و تفکر کاملاً مشهود است

دوّم اینکه تکامل نه‌تنها جهت دارد بلکه جهت آن از پائین به بالا است بدین معنیٰ که مسیر تکامل خط مستقیم نیست، مارپیچ است و در نتیجه حرکت تکاملی هیچگاه به همان مرحله‌ای که از آن گذشته باز نمی‌گردد بلکه هربار به پله کان بالاتری صعود می‌کند.

سوم آنکه آهنگ تکامل در حرکت‌های بعرنج مادّه: زندگی، جامعه، تفکر، به مراتب سریعتر از آهنگ حرکات ساده است.

چهارم اینکه اگر برای حرکات بغرنج مادّه، تکامل به معنیٰ تغییر و تحول جهت دار و پیش رونده، واقعیتی انکارناپذیر است برای طبیعت غیر زنده بویژه برای اجرام آسمانی تکامل مفهوم پیدا نمیکند.

و بالاخره پنجم اینکه مفهوم تکامل را نمیتوان در مورد جهان به مثابه مجموعه‌ای واحد بکارگرفت، آنچه تحوّل می‌یابد اشیاء و پدیده‌های جهان است. بعبارت دیگر می‌توان از تحوّل و تکامل در جهان صحبت کرد و نه از تحول و تکامل جهان.

بی‌مناسبت نیست مفهوم تکامل را از نظر لنین در اینجا بیاوریم. لنین خطوط اصلی مفهوم مارکسیستی تکامل را چنین بیان میدارد:

"تکاملی که مراحل پیموده شده را بار دیگر می‌پیماید منتها به شیوهٔ دیگر، بر روی پله کانی بالاتر (نفی در نفی)، تکاملی که مسیر آن نه بر روی خط مستقیم بلکه بر

روی مارپیچ پیش میرود، تکاملی انقلابی، جهش‌دار، همراه با تحوّلات بنیادی، "قطع تدرج" و "تغییر ناگهانی کمیّت به کیفیت، تکامل با کشمکش‌های درونی که بر اثر تضاد و مبارزهٔ نیروها و گرایش‌های مختلف پدید میاید که بر یك جسم تأثیر می‌گذارند و یا در چارچوب یك پدیدهٔ معین یا در درون یك جامعهٔ معین عمل می‌کنند، وابستگی متقابل و رابطهٔ نزدیك و ناگسستنی همهٔ جوانب هر پدیده، رابطه‌ای که از آن پروسهٔ واحد و قانونمندانهٔ جهانی نتیجه می‌شود. چنین است برخی از خصوصیات دیالکتیك به مثابه آموزش سرشار از غنای تکامل".

در پایان این مقال شاید بیفایده نباشد به این نکته توجه داده شود که فلاسفهٔ الهی وجود هدف را در جهان دلیل بر وجود پروردگار می‌دانند و خود پروردگار را دلیل بر وجود هدف. چون جهان را هدفی است پس پروردگاری هست و چون پروردگاری هست پس جهان را هدفی است. این آن چیزی است که در اصطلاح فلسفی دور و تسلسل نامیده می‌شود و آن چنین است که ابتدا سخنی برای اثبات مطلبی گفته می‌شود و سپس همان مطلب برای اثبات همان سخن بکار میرود. B را از A نتیجه میگیرند و سپس A را نتیجهٔ B معرفی می‌کنند. چنین استدلالی از لحاظ منطق قابل قبول نیست.

اصل علّیت

آن گرایش فلسفی که برای جهان هدفی قائل است، هدفی که آفریننده و اراده‌ای توانا از پیش تعیین کرده، آن گرایش فلسفی که "علّت غائی" را مقدم بر "علّت فاعلی" و این یك را تابع آن دیگری می‌داند، طبیعی است که به اصل علّیت در جهان باور ندارد ولو آنکه برای تظاهر به قبول آن تلاش بسیاری بکار برد، صفحات زیادی را برای اعتقاد به این اصل سیاه کند و مکتب مارکسیسم را به نفی این اصل متهم سازد. دلیل آن هم روشن است. وجود اراده‌ای آگاه و حاکم بر جهان که جهان را بسوی هدفی از پیش تعیین شده میراند ناگزیر با "جبر کور" با قانون علّیت آنچنان در تناقض می‌افتد که هیچ تلاشی قادر به حلّ و رفع آن نیست. "فلاسفهٔ" اسلامی اصل علّیت را بدیهی می‌شمارند امّا در حقیقت به این اندیشه باور دارند که همه چیز در جهان حتیٰ ارادهٔ انسان با دست اراده‌ای آگاه صورت می‌پذیرد و در برابر آن هیچ نیروئی را یارای مقاومت نیست. جهان و ارادهٔ انسان، ناچار در آن جهتی می‌رود که آن ارادهٔ آگاه اراده میکند.

دکتر شریعتی و همکیشان او که هیچ فرصتی را برای حمله به ماتریالیسم ـ و البتّه منظور آنها همیشه ماتریالیسم مارکسیست است ـ از دست نمی‌دهند، در مورد اصل علّیت نیز مارکسیسم را بباد انتقاد می‌گیرند. بررسی این انتقادات که پیوسته با لحنی طنزآمیز و کلماتی موهن صورت می‌گیرد به روشنی نشان می‌دهد که آنها نه به علوم آشنائی دارند، نه به مارکسیسم و نه به تکامل فلسفه. فلسفهٔ آنها هنوز در مراحل قرون وسطائی دست و پا میزند. آنچه هم که از دنیای بورژوازی گرفته‌اند بدرستی درنیافته و هضم نکرده‌اند. استناد آنها هم به آن علماء و فلاسفهٔ بورژوائی است که دانسته یا نادانسته قوانین عینی طبیعت و جامعه را نفی می‌کنند تا جامعه را از نابودی

سرمایه‌داری و رفتن بسوی سوسیالیسم و کمونیسم بازدارند. درك نادرست شریعتی از اصل علّیت تا حدودی در بحث مربوط به دیالکتیك توضیح داده شده است معذالك با مطالعهٔ اثر "اصول فلسفه و روش رئالیسم" نکات جالب و مهمی باقی می‌ماند که باید به آنها پرداخت. برای توضیح، نخست به‌بینیم مارکسیسم اصل علّیت را چگونه می‌فهمد و بیان می‌کند. قبل از پرداختن به موضوع تذکر چند نکته ضروری است:

۱ـ اگر دکتر شریعتی در اعتقاد به علم و ارزش آن پی‌گیر نیست، همکیشان "رئالیست" او برای علم و دانش بمثابه ابزار شناخت واقعیت عینی ارزش چندانی قائل نمیباشند. آنها از علم حرف میزنند ولی به مثابه چیزی که بدرد اموری عادی و معمولی می‌خورد تو گوئی ارزش علم در اینست که قرص آسپرین تهیه کند تا با آن بتوان رفع سردرد کرد! این ارزیابی علم از کجا ناشی می‌شود؟ البته آنها فقط علوم تجربی را مشمول ارزیابی خود می‌سازند و ریاضیات را کنار می‌گذارند غافل از اینکه ریاضیات علی‌رغم تجریداتِ فوق‌العادهٔ آن از پراتیك انسان سرچشمه گرفته است و می‌گیرد. امروز کمتر علم تجربی را می‌توان یافت که با ریاضیات سر و کار نداشته باشد. امّا رئالیست‌های اسلامی را با این مقولات چکار است. آنها دشمن علم‌اند و "رئالیسم" آنها با علم نمیتواند کوچکترین سازشی پیدا کند. بیهوده نیست که سیاه بر روی سفید مینویسند:

> "علوم تجربی یقینی نیست و علّت یقینی نبودن علومی که صرفاً مستند به تجربه‌اند اینست که فرضیاتی که در علوم ساخته میشود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجهٔ عملی دادن ندارد و نتیجهٔ عملی دادن دلیل بر صحت یك فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود زیرا یك فرضیه ممکن است صددرصد غلط باشد ولی در عین‌حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت". "برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم میتوان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حسّ هم خطا می‌کند"
>
> ("اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد ۱، ص. ۱۴۳ و ۱۴۴)

آیا تعجب‌آور نیست که علم و دانش با این دستاوردهای عظیمی که داشته و دارد، با آثار فرهنگی و عملی شگرفی که پیوسته بر آن مترتب میشود، با حقایق مسلّمی که به اکتشاف آنها دست می‌یابد، آنچنان حقایقی که تأثیر آزادیبخش آنها، به انسان قدرت و کمال می‌بخشد، آری چنین علم و دانشی اینگونه مورد تحقیر مشتی مردم عامی واقع میشود که جز کوله‌باری از احادیث و روایات مستهجن و شرم‌انگیز چیزی بر دوش ندارند؟ آنها از علم سخن می‌گویند بدون آنکه معنئ آنرا دریابند. علم چیست؟ علم سیستم شناخت است، سیستم تکامل یابنده‌ای که از پراتیك اجتماعی برخاسته و خصوصیات ماهوی، روابط علّی و قانونمندی‌های طبیعت و جامعه و تفکر را در جامهٔ مفاهیم، مقولات، قوانین، تئوری‌ها و فرضیه‌ها ارائه میدهد و به مثابه پایه فعالیت عملی انسان، فرمانروائی انسان را بر محیط طبیعی - و پس از محو تضادهای آشتی‌ناپذیر طبقاتی - بر محیط اجتماعی ممکن میسازد. علم چیزی جز شناخت واقعیت عینی و کشف حقیقت نیست و همین شناخت است که انسان را بر نیروهای کور طبیعت چیره می‌گرداند و بسوی آزادی هر چه بیشتر رهنمون می‌شود. تنها کسانی که منافع اجتماعیشان در انطباق با علم و پیشرفت آن نیست با علم از در خصومت درمیایند و می‌کوشند آن را از اعتبار بیندازند. اینها با شیوهٔ تفکر خشك و متحجر خود چنین می‌پندارند که علم مانند "فلسفهٔ" آنها باید به یکبار به تمام مسائل و از آنجمله مسائل من‌درآوردی آنها پاسخ گوید و اگر نگفت فاقد ارزش است. اینها نمی‌دانند و نمی‌بینند که بشر از نادانی، از دانائی کمتر به دانائی بیشتر رفته است و می‌رود، آنها نمی‌دانند و نمی‌بینند که شناخت جهان آنگونه نیست که بتوان بیکبار آن را بطور جامع و کامل دراختیار گرفت. شناخت انسان تدریجی است و همراه با پراتیك انسان و تکامل وسائل تولید پیش می‌رود. این دماغ‌های پرباد نمی‌دانند که هرگز ممکن نیست بیکبار به حقیقت دست‌یافت و ناگزیر ضمن پروسهٔ شناخت، خطاها و اشتباهاتی روی می‌دهد که بتدریج در جریان پژوهش‌های بعدی مرتفع می‌گردد. بدیهی است کسانی که نسبت به علم در جهالت محض بسر می‌برند(۱۳) و منافعشان در تاریك‌بینی و تاریك‌اندیشی توده‌های مردم است نمیتوانند با علم از در دشمنی درنیایند.

بنظر آنها علوم تجربی فقط فرضیاتی ارائه می‌دهند که صحت آنها به هیچوجه معلوم نیست بویژه اگر در نظر **بگیریم** که این علوم "منتهی به محسوسات می‌شوند و حس هم خطا می‌کند". با این ارزیابی تمام دستاوردهای علوم دود می‌شود و به هوا می‌رود. آیا از یك انسان عاقل، یا از انسانی که منافعش در خصومت با علم نباشد ممکن است چنین اندیشه‌ای سربزند؟ اینها اگر سر سوزنی با علم آشنائی داشتند و اگر دشمنی با علم ذهن آنها راکور نکرده بود می‌دانستند و می‌فهمیدند که از قضای اتفاق تجربه و پراتیك است که بر صحت داده‌ها، قوانین و تئوری‌ها حکم میدهد. امروز همه میدانند که نور در خلاء با سرعتی برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه حرکت می‌کند. مایکلسون در ۱۸۸۱ این سرعت را اندازه گرفت و رقمی تقریباً برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه بدست‌آورد. البته نه تنها این تجربه به محسوسات ما منتهی می‌شود بلکه خطا ممکن است از ناحیه آلات و ادوات اندازه‌گیری نیز بروز کند. چگونه می‌توان به صحت این رقم اطمینان یافت؟ اینکه تجربه را تکرار کرد. تمام دانشمندانی که طیّ ده‌ها سال از راه‌های مختلف به اندازه‌گیری سرعت نور پرداخته‌اند و تعداد آنها کم نیست. همه به رقم فوق رسیده‌اند. آیا علی‌رغم این تأییدات تجربی باز هم می‌توان صحت این حکم راکه سرعت انتشار نور در خلاء برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است بعلّت تجربی بودن آن مورد تردید قرار داد و حرف آخر را به "رئالیسم" اسلامی واگذاشت؟ وقتی مقدار قند در خون افزایش می‌یابد هورمُنی بنام انسولین آنراکاهش می‌دهد. این هورمُن در بخشی از لوزالمعده ترشح می‌شود. این مادّه نخستین هورمُنی است که توانسته‌اند ساختمان شیمیائی آن را بشناسند و این شناخت در حدود ده سال بطول انجامید. معلوم شد که این هورمُن ۵۱ اسید آمینه دارد، این اسید آمینه‌ها کدامند و با چه نظم و ترتیبی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. البته شناخت مولکول انسولین کار آسانی نبود. امکان خطا و اشتباه در آن می‌رفت. امّا پس از آنکه توانستند انسولین را در آزمایشگاه بسازند دیگر شکّی باقی نماند که ساختمان آن بدرستی شناخته شده است و تردید در آن موردی ندارد.

کشیشی اتریشی بنام مِندِل برای شناخت پدیدهٔ وراثت آزمایشهائی را آغاز کرد و

نتایجی بدست‌آورد که سرآغاز پژوهش‌های تازه‌ای گشتند. کار کشیش بر روی تعداد زیادی گیاه صورت گرفت و باروری گل‌های هر گیاهی مصنوعاً انجام شد. در چنین شرایطی امکان خطا و اشتباه منتفی نبود. امّا وقتی این آزمایش به صور مختلف نتیجهٔ اوّلی را تأیید کرد، وقتی همین آزمایش بر روی گیاهان و جانوران بسیاری بعمل آمد و همهٔ نتایجِ حاصله در تأیید آزمایش‌های مِندِل بود. آیا باز هم می‌توان گفت که در تجربیاتِ مِندِل خطا و اشتباهی رخنه کرده است؟ و از این مثال‌ها میتوان بدلخواه پیدا کرد.

فقط دشمنان علم میتوانند حقایق علمی را به صرف اینکه تجربی‌اند تخطئه کنند و از ارزش بیندازند. اساساً چگونه ممکن است نتایج تجربه صددرصد غلط باشد ولی نتایج عملی، بر آن مترتب گردد. تجربه نشان داده است که پنی‌سیلین میتواند بسیاری از باکتری‌ها را نابود کند. اگر این شناخت صددرصد نادرست باشد آیا باز هم این مادّه در درمان بیماریها نتیجه خواهد داد؟

در نزد "فلاسفهٔ" اسلامی از میان علم و "فلسفه"، آنهم فلسفه‌ای که به قرون گذشته تعلق دارد، داور فلسفه است.

> "جمیع قوانین کلّی علمی، قانون بودن و قطعی بودنشان متوقف به یك سلسله اصول کلّی است که فقط فلسفه می‌تواند عهده‌دار صحت آن اصول باشد" (همانجا، جلد ۱، ص. ۴۳)

بدین‌ترتیب تصمیم دربارهٔ قطعی بودن این یا آن قانون علمی با پیروان فلسفهٔ الهی است. به همین علّت است که قوانین نیوتون، قوانینی که دو قرن پیشرفت علم و تکنیك بر روی آن بنا شده و هنوز در شرایط سرعت‌های عادی به قوت خود باقی است، قانون نیست "تفکر محققانه‌ای است که سازگار با مشاهدات حاصل شده از تجربه بوده" است. (جلد ۳، ص. ۱۳۶)

برای آنکه بدانید این "علمای اعلام" که داوری صحت و سقم علم و دانش را در انحصار خود گرفته‌اند چه "قوانین علمی و فلسفی" ارائه می‌دهند کافی است به آثاری مانند "حلیته‌المتقین" و "توضیح‌المسائل" ها نظری بیفکنید. "اگر دندان شما درد می‌کند انگشت خود را بر روی آن بگذارید و دعای معینی بخوانید"!! معلوم

نیست این "قانون" تجربی است، عقلانی است، متکی به ریاضیات است! ولی قدر مسلم اینکه با فلسفهٔ رئالیسم" آنها می‌خواند اگرچه نتیجهٔ عملی ندارد.

۲- دشمنی با علم ناچار به دشمنی با ماتریالیسم و بویژه ماتریالیسم دیالکتیك می‌انجامد. چون علم و ماتریالیسم دیالکتیك از یك سنخ‌اند. "رئالیسم" اسلامی تنها چیزی که از ماتریالیسم می‌داند اینست که ماتریالیسم مساوی است با مادّه (البته به معنی اتم) و عیب ماتریالیسم هم در اینست که دیالکتیك آمده و آن را به بیچارگی کشانیده است. ببینید "علامهٔ بزرگوار" کینهٔ دل خود را چگونه بر سر ماتریالیسم دیالکتیك خالی میکند!

"فلسفهٔ ماتریالیسم دیالکتیك طریق، مشی معین ندارد. در یکجا در منطق خود اظهار می‌دارد تنها به مقتضای حسّ و تجربه باید اعتماد کرد و بس و از این لحاظ از سیستم‌های فلسفی حسّی پیروی میکند و در جای دیگر از روش فلسفه‌های حسّی خارج شده و در مسائل فلسفهٔ اولیٰ "متافیزیك" که خارج از قلمرو حسّ است و صرفاً جنبهٔ تعقلی و نظری دارد به نفی و اثبات میپردازد و شکل و قیافهٔ "متافیزیسم" بخود میگیرد. آنجاکه میخواهد از بحث‌های خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شعار خود را جزم و تقیین قرار می‌دهد و روش خود را جزمی "دگماتیسم" معرفی می‌کند و در جای دیگر که ارزش معلومات را می‌خواهد تعیین کند پای حقیقت نسبی را بمیان میکشد و شکاك میشود".

"نتیجهٔ این تذبذب فلسفی اینکه در مقام توجیه تجدید نظرها و کشف خطاها در مسائل علوم به اِشکال و بن‌بست دچار می‌شود و راه حلّی پیدا نمی‌کند پس نظریه تغییر حقیقت و امکان اجماع حقیقت و خطا را پیش می‌کشد و یکباره سوفسطائی می‌شود. البته خوانندهٔ محترم توجّه دارد که ماتریالیسم قبل از اینکه بدست کارل مارکس و انگلس بیفتد و منطقی دیالکتیکی پیدا کند یك طریق مشی معین داشت و بالاخره هرچه بود شکاك یا سوفسطائی نبود. این منطق دیالکتیك است که این "فلاکت" را

برای ماتریالیسم "بیچاره" بار آورده است و به مثل معروف خواسته است که زیر ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است." (جلد ۱، ص. ۱۹۷)

کسی که صدها صفحه سیاه کرده برای آنکه به جنگ ماتریالیسم دیالکتیك برود، نه از ماتریالیسم چیزی سر در میاورد، نه از دیالکتیك و طبیعتاً نه از ماتریالیسم دیالکتیك.

البتّه ماتریالیسم قبل از مارکس برای ایدئولوگ‌های اسلامی زیاد ناراحت کننده نبود. پایه آن بر روی علم مکانیك قرار داشت، بنابراین از توجیه اشکال دیگر حرکت مانند شکل زیستی و شکل اجتماعی ناتوان بود و میشد به آسانی یقه‌اش را گرفت و از میدان مبارزه بدر کرد. ماتریالیسم پیش از مارکس تاریخ را ساختهٔ افکار میپنداشت و در نتیجه به استقبال نظرات رئالیسم میرفت و غیره. امّا ماتریالیسم مارکسیست جائی برای ایدآلیست‌ها (مذهبی یا فلسفی) باقی نمی‌گذارد و آنها را به همان دنیائی میفرستد که افکارشان را مشغول میدارد؛ دنیای متافیزیك.

ماتریالیسم مکانیك و ماتریالیسم مارکسیست در جوهر خود با یکدیگر متفاوت‌اند. در آنچه که مربوط به اصل علّیت است این هر دو برآنند که جبر، عینیت دارد و مشروط است به قوانین عینی و علل مادّی و انسان قادر است این وابستگی‌های جبری را بشناسد. امّا تشابه ماتریالیسم مکانیك و ماتریالیسم مارکسیست به همین جا پایان می‌پذیرد. درك جبر و علّیت از دیدگاه ماتریالیسم مارکسیست در نکات اساسی بسیاری با ماتریالیسم مکانیك فرق دارد.

ماتریالیسم مکانیك حرکت را فقط به معنئ مکانیکی و تغییر مکان می‌فهمد در حالی که ماتریالیسم مارکسیست حرکت چیزی جز تغییر نیست و حرکت در اشکال عالی خود دارای کیفیت دیگری است.

ماتریالیسم مکانیك میکوشد تمام پدیده‌های جهان را با اصول مکانیك توضیح دهد و در تلاش خود در می‌ماند در حالی که ماتریالیسم مارکسیست برآنست که هر یك از اشکال حرکت مادّه دارای قانونمندی‌های خاص خویش است که آنها را نمی‌توان در چارچوب تنگ قانونمندی‌های مکانیك محدود کرد، نمی‌توان قانونمندیهای یك شکل حرکت را در مورد اشکال دیگر بکار گرفت. ماتریالیسم مارکسیست به

اصل علّیت امکان داد که به محیط جامعه راه یابد و بر اساس درك مادّی تاریخ پدیده‌های اجتماعی را بررسی کند.

ماتریالیسم مکانیك فقط با علل مکانیکی سر و کار دارد و برای آن، زنجیر علّت و معلول بر روی خط مستقیمی تا بینهایت ادامه می‌یابد. هر حلقهٔ زنجیر علّت حلقهٔ بعدی و معلول حلقهٔ پیشین خویش است.

ماتریالیسم مکانیك فقط به علل خارجی توجّه دارد یعنی نیروهائی که از خارج بر جسم اثر می‌کنند و آنرا به حرکت در میاورند، در حالی که علل تغییرات در درون خود اشیاء و پدیده‌ها است که بصورت تضادهای درونی عمل میکنند.

ماتریالیسم مکانیك ضرورت را مطلق و در نتیجه اتّفاق و تصادف را نفی می‌کند و کار را به جبر مطلق می‌کشاند که در برابر آن جز تسلیم چاره‌ای نیست. ماتریالیسم مارکسیست بین مقولات ضرورت و اتفاق، ضرورت و آزادی (اختیار) رابطهٔ دیالکتیکی برقرار میسازد.

ماتریالیسم مکانیك بجز اصل علّیت و وابستگی‌های علّی، روابط و وابستگی‌های دیگری در جهان نمی‌شناسد در حالی که ماتریالیسم مارکسیست رابطه و وابستگی علّی را تنها یك شکل از روابط و وابستگی‌های جهان میداند. اشکال دیگری هست که باید یافت و شناخت.

بطور اجمال ماتریالیسم مکانیك در اصل علّیت همهٔ معلول‌ها را به علل مکانیکی، هر حرکتی را به حرکت مکانیکی و هر قانونمندی را به قوانین مکانیك محدود میگردانید. اتّفاق و تصادف را نفی می‌کرد و در نتیجه راه توضیح پروسه‌ها را در اشکال دیگر حرکت مادّه که از لحاظ کیفی با شکل مکانیکی متفاوت‌اند بروی خود می‌بست و امکان کشف علل تکامل اجتماع را از دست می‌داد و به درك ایدآلیستی تاریخ که افکار را عامل تعیین کنندهٔ جریان تاریخ می‌داند می‌پیوست. همین نواقص و کمبودها به ایدآلیست‌ها و از آنجمله به رئالیست‌ها فرصت داد که دوباره در پدیده‌های زیستی اصل غائیت را به میان بکشند، از وجود نیروی مرموزی بنام "نیروی حیاتی" سخن بمیان آورند و اصل علّیت را در پدیده‌های مربوط به زندگی نفی کنند. ماتریالیسم مارکسیست بر همهٔ این معایب غلبه کرد و اصل علّیت را به تمام

اشکال حرکت مادّه گسترش داد.

حال ببینیم اصل علّیت چیست:

علّیت شکلی از وابستگی میان اشیاء و پدیده‌ها و سیستم‌های واقعیت عینی است که به موجب آن یك پدیده که علّت نامیده می‌شود تحت شرایط معین، پدیدهٔ دیگری را که معلول نامیده می‌شود جبراً و ناگزیر بوجود میاورد. رابطهٔ میان علّت و معلول را در خصوصیات زیر میتوان خلاصه کرد:

۱ـ در جهان هر چیزی را علتی است،

۲ـ هر علّت معین معلول معینی را ایجاد میکند،

۳ـ پدید آمدن علّت (تحت شرایط معین) ناگزیر و جبراً به پیدایش معلول می‌انجامد و نمی‌تواند نیانجامد،

۴ـ با پیدایش معلول علّت از میان میرود،

۵ـ علّت از لحاظ زمانی بر معلول مقدم است ولو آنکه تقدم زمانی آنقدر ناچیز باشد که فقط به کمك محاسبه بتوان آن را تعیین کرد،

۶ـ آنچه در یك ارتباط معلول است می‌تواند در ارتباط دیگر علّت واقع شود،

۷ـ رابطهٔ علّت و معلول برگشت‌ناپذیر است بدین معنیٰ که معلول هرگز برای علّت خود علّت قرار نمی‌گیرد.

اینها همه متکی بر پراتیك دیرینهٔ انسان، متکی بر تجربیات علمی و در عین حال متکی بر تعقل است. اصل علّیت مانند هر مقولهٔ فلسفی دیگر ثمرهٔ تجرید و تعمیم پراتیك و تجربه است. امّا "رئالیسم" اسلامی به پیروی از برخی فیلسوفان غرب تجربه را ملاك صحت حقایق علمی نمیداند و برآنست که:

> قانونِ علّیت از قوانین فلسفی خالص است و فقط با اصول فلسفی می‌توان در مقام نفی یا اثبات آن برآمد. علوم نه میتوانند این قوانین را ردکنند و نه اثبات" (جلد ۳، ص. ۲۲۵)

فلسفهٔ اسلامی این خاصیت را دارد که بر مسائل روشن و علمی و حقایقی که انکار آنها در حکم انکار بدیهیات است، بخاطر القاء افکار خاصی، پرده‌ای از ابهام می‌کشد و به ماتریالیسم که زیر بار این القائات نمی‌رود میتازد. فلسفهٔ مارکسیستی،

علم به قوانین عام حرکت و ساختمان طبیعت، جامعه و تفکر است و قانون علّیت یکی از این قوانین عام است.
از نکاتی که در اصل علّیت آمد فلاسفهٔ اسلامی سه نکتهٔ اوّل را می‌پذیرند و آنها را به ترتیب تحت سه "قانون" علّیت، سنخیّت و جبرِ علّی ذکر میکنند، نکتهٔ ٦ را مورد تأیید قرار میدهند امّا نکات دیگر مورد قبول آنان نیست. درواقع آنان پیش از آنکه و بیش از آنکه به اصل علّیت معتقد باشند به اندیشه‌های دیگری پای‌بندند و میکوشند این اصل را در انطباق با این اندیشه‌ها بگذارند، آخر اصل علّیت آنچنان بدیهی است که مشکل است علناً به نفی آن پرداخت. امّا می‌توان با تظاهر به دفاع از آن، آنرا از ارزش انداخت.
به رابطهٔ زمانی توجّه کنیم. اصل علّیت حکم می‌کند که علّت بر معلول مقدم است زیرا معلولی که مقدم بر علّت یا همزمان با "علّت در کنار علّت باشد برای وجود یافتن، نیازی به علّت ندارد". فاصلهٔ زمانی میان علّت و معلول برحسب حالاتِ مختلف متفاوت است. در برخی از پدیده‌های فیزیکی گاهی این فاصلهٔ زمانی آنقدر کوتاه است که حتیٰ با وسائل دقیق نیز اندازه‌گیری آن ممکن نیست و فقط با محاسبه میتوان آنرا اندازه گرفت. ولی در هر حال فاصله همیشه بزرگتر از صفر است. در پدیده‌های اجتماعی این فاصلهٔ زمانی می‌تواند سالها بطول انجامد. "اصول فلسفه و روش رئالیسم" ظاهراً با این حکم موافق است چون مینویسد:

> "علّت بر معلول مقدم و معلول از علّت متأخر است زیرا تا علّت نباشد معلول نخواهد بود".

امّا بلافاصله میفزاید:

> "در عین حال **در یکزمان** باید هر دو جمع بوده و گرد آمده باشند و از همین جا روشن است که این تقدم و تأخر زمانی نیست"
>
> (جلد ۳، ص. ۲۱۲) (تکیه از من)

این جمله بوضوح میرساند که مراد از تقدم در جملهٔ اوّل تقدم زمانی علّت بر معلول نیست و به این ترتیب اصل علّیت زیر علامت سؤال قرار میگیرد. بنابر اصل علّیت، علّت بوجود آورنده معلول است و اگر علّت و معلول هر دو در یکزمان در کنار

یکدیگر جمع آمده باشند، دیگر علّت در بوجود آوردن معلول نقشی ندارد. اگر سخن از تقدم و تأخر زمانی نباشد نه علّت بوجود آورندهٔ معلول است و نه معلول وجود یافتهٔ علّت. ما با "علّتی" سر وکار داریم که علّت نیست و با "معلولی"که معلول نیست. در چنین صورت سخن از قانون علّیت زائد و بیهوده است.

لازم بتذکر نیست که تقدم زمانی علّت بر معلول بدین معنیٰ نیست که میان هر دو پدیده‌ای که توالی زمانی دارند ولو این توالی دائمی باشد، میان هر دو پدیده‌ای که بدنبال هم می‌آیند رابطهٔ علّیت برقرار است. توالی شب و روز، توالی فصول بهیچوجه گویای این امر نیست که شب علّت روز است و بهار علّت تابستان.

تقدم زمانی علّت بر معلول یکی از نکات اساسی اصل علّیت است و نمی توان اصل علّیت را پذیرفت و این تقدم زمانی را نفی کرد.

"رئالیسم اسلامی" باز هم برآنست که نه تنها وجود یافتن معلول بلکه بقای معلول نیز وابسته به علّت است. "معلول همانطوری که حدوثاً نیازمند به علّت است بقاء آن نیز نیازمند علّت است" (جلد ۳، ص. ۱۱۸) و این را به مثابه قانونی منشعب از علّیت قلمداد می‌کند. این حکم را می‌توان به دو وجه تفسیر کرد:

نخست اینکه معلول برای بقاء خود نیازمند به علّت است، امّا علّتی غیر از آنچه که به معلول وجود بخشیده است. این مطلب مورد تردید نمی‌تواند واقع شود و در اینصورت این داوری "رئالیسم اسلامی"که "مادیین (مارکسیست‌ها) طرفدار عدم نیازمندی معلول به علّت در بقاء میباشد از ریشهٔ نادرست و حاکی از عدم درك ماتریالیسم مارکسیست است. برای مارکسیسم اشیاء و پدیده‌های جهان پیوسته در حال تغییر و حرکت و تکامل‌اند و تغییر و تکامل و حرکت مستلزم علّت است. اشیاء و پدیده‌های جهان هیچکدام بدون علّت پدید نمی‌آیند و بدون علّت بر جای نمی‌مانند. آنچه که موجب **بقای** اشیاء و پدیده‌ها است مجموعهٔ تضادهای درونی و بیرونی آنها است و بدیهی است که در این مجموعه نقش تعیین کننده با تضادهای درونی است. یك تغییر مکان ساده محصول تضاد است تضادی که زنون (Zenon) آن راکشف کرد و از آن برای نفی حرکت مددگرفت در حالی که این تضاد درست علّت حرکت است. علّت حرکت، حتیٰ اگر تغییر مکان ساده باشد در خود آن نهفته

است، در مبارزهٔ نیروهای متضاد و گرایش‌ها و روندهای متضاد است. هگل میگوید:

"کشف تضادهائی که در حرکت خود را نشان می‌دهند از آنِ دیالکتیسین‌های باستانی است امّا از آن نتیجه نمی‌شود که حرکت وجود ندارد، بلکه بیشتر این نتیجه حاصل می‌آید که حرکت خود تضاد موجود در واقعیت است"

بدیهی است وقتی حرکت در شکل سادهٔ مکانیکی، خصلت متضاد داشته باشد، اشکال بغرنج حرکت بدون شك دارای چنین خصلتی خواهند بود.
زندگی (به مفهوم بیولوژیك) چیزی جز تضاد نیست که در هر آن برقرار میشود و حلّ میشود و به محض آنکه این تضاد نابود شود زندگی نیز متوقف میگردد. اینها همه می‌رساند که وقتی شیئی بدنبال علّتی پدید آمد بقای آن نیز بدون علّت نیست. امّا این علّت همان علّتی نیست که به شیئی وجود بخشیده است. اینها نظرات مارکسیست‌ها دربارهٔ اشیاء و پدیده‌های جهان است که پس از وجود یافتن، بقاء و دوام آنها نتیجه تأثیر علل درونی و بیرونی آنها است.
امّا از خلال برخی عبارات "اصول فلسفه و روش رئالیسم" اینطور مستفاد می‌شود که منظور نویسنده اینست که علّت بقاء شیئی همان علّتی است که آنرا پدید آورده است. توجّه کنید:

"مثلاً سنگی که حرکت می‌کند...علّت محرّکه که همه جا همراه حرکت است همانا آن نیروئی است که جسم را در مسیر معینی میراند" (همانجا، ص. ۱۲۸)

"محال است که حرکتی پیدا شود و فاعل مباشر آن حرکت از بین برود و آن حرکت بتواند بوجود خود ادامه دهد" (ص. ۱۳۳)

اینها همه بدان معنیٰ است که حرکت فقط زمانی می‌تواند بوجود خود ادامه دهد که علّت آن حرکت از میان نرود و همراه معلول بماند.

"بقای علّت در بقای معلول شرط است" (ص. ۱۲۹)

بدین‌ترتیب مقصود "رئالیسم‌اسلامی" از نیازمندیهای معلول، علّت در حدوث و بقاء که آنرا به مثابه قانون قلمداد میکند اینست که همان علّتی که موجب حدوث

معلول است موجب بقاء آن نیز می‌باشد.
"اصول فلسفه و روش رئالیسم" که "قانون" را ذکر میکند، خود حتیٰ یك نمونه، یك شاهد مثال هم در تأیید آن نیاورده است. اگر علّت که به ایجاد معلول می‌انجامد موجودیت خود را از دست می‌دهد دیگر علّتی نیست که معلول را بدان نیاز باشد. تخلیه بار الکتریکی که به تندر و آذرخش حیات می‌بخشد یك آن بیش نمی‌پاید، از ترکیب اکسیژن و ئیدروژن (علّت) آب (معلول) پدید می‌آید. بدیهی است آب برای بقاء نیازمند این دو عنصر که با ترکیب خود از بین می‌رروند نیست. برخورد یك پوزیترون با یك الکترون (علت) به ایجاد دو فوتون (معلول) می‌انجامد. بقاء فوتون را نه به الکترون نیاز است و نه به پوزیترون که هیچکدام دیگر وجود ندارند. چین‌خوردگی‌های زمین را دورانهای زمین‌شناسی بر اثر حرکات درونی زمین پدید آمده‌اند و هنوز پس از ده‌ها و صدها میلیون سال برجای خود باقی مانده‌اند در حالی که علّت آنها (حرکات درونی زمین) از همان زمان پیدایش چین خوردگی‌ها از بین رفته است. شما با زخمه، ضربه‌ای بر سیم تار می‌زنید (علّت)، صدائی برمیخیزد و طنین می‌افکند: (معلول) ضربهٔ آنی بیش نمیپاید و صدا و طنین را همراهی نمی‌کند. درکتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" در رابطهٔ میان غایت و فعل، فعل را علّت و غایت را معلول می‌داند و این درست است چون غایت همان هدف است و برای نیل به آن باید به تلاش برخاست. در این قبیل موارد نیز فعل (علّت) با ایجاد غایت (معلول) پایان می‌پذیرد و معلول بدون علّت به بقاء خود ادامه می‌دهد. تابلوهای نقاشی و مجسمه‌های هنرمندان دوران رنسانس اروپا هنوز شیفتگان هنر را بسوی خود می‌کشد و بیقین در آینده نیز خواهد کشید در حالی که آفرینندگان آنها قرن‌ها است چشم بر جهان فروبسته‌اند. مثالهای فراوان دیگر می‌توان ذکر کرد. معذالك رابطهٔ علّت و معلول در همهٔ حالات به این وضوح مشهود نیست وگاهی اینطور بنظر میرسد که علّت با ایجاد معلول از بین نمی‌رود و درکنار معلول به بقاء خود ادامه میدهد و ظاهراً "قانون" لزوم بقاء علّت در بقاء معلول درست از آب درمی‌آید. امّا این فقط ظاهر امر است. در این حالات روابط علّت و معلولی، مانند حلقاتی، تند یا کند پشت سر هم می‌آیند و تشخیص یك حلقه از میان حلقات آسان نیست. در

اولاً ماده قبل از شعور وجود داشته است چون مادّه ازلی و ابدی است در حالی که شعور در مرحله معینی از تکامل مادّه پدید آمده است.
ثانیاً شعور مستقل از مادّه نیست بلکه خاصیتی از مادّه، فونکسیون معین دستگاهی است بنام سیستم عصبی مرکزی بویژه مغز که دارای بغرنجترین و پیچیده‌ترین شکل ساختمانی و سازمانی است و این بدان معنیٰ است که شعور جوهری مستقل از مادّه نیست، زائیدهٔ آنست. خاصیّت شعور در اینست که دنیای مادّی را در شکل‌های ایده‌ای انعکاس میدهد و بنابراین شعور دارای مضمون و محتوای مستقلی نیست بلکه مضامین مشخص آن (احساس، ادراك، افکار) و نیز اشکال عامی که این مضامین بخود می‌گیرند (شکل و قوانین شناخت حسّی، اشکال قوانین تفکر) در آخرین تحلیل انعکاس دنیای مادّی است.
ثالثاً مسئلهٔ تقدم مادّه بر شعور که مسئلهٔ اساسی فلسفه است، وقتی دامنه‌اش به جامعه کشیده می‌شود این نتیجه را بدست میدهد که در اجتماع نیز مقدم هستی اجتماعی است و شعور اجتماعی از آن برمی‌خیزد. ***این شعور انسانها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، برعکس هستی اجتماعی آنها است که تعیین کنندهٔ شعور اجتماعی آنها است.*** منظور از هستی اجتماعی زندگی مادّی جامعه و پیش از هرچیز تولید نعم مادّی و آن روابطی است که در جریان تولید میان انسان‌ها برقرار می‌شود. منظور از شعور اجتماعی مجموعهٔ زندگی معنوی انسانها است، مجموعهٔ افکار و نظرات سیاسی، حقوقی، مذهبی، فلسفی، هنری و غیره است. زندگی مادی رکن اساسی و پایه جامعه است. زندگی معنوی، از این زندگی مادّی سرچشمه میگیرد و انعکاس هستی اجتماعی در مغز انسان‌ها است.
رابعاً شعور مانند تصویری که در آئینه نقش می‌بندد يك انعکاس منفعل و پاسیف نیست، برعکس بنوبهٔ خود فعّالانه بر دنیای مادّی، بر هستی اجتماعی تأثیر میگذارد.
از مطالب فوق موضوع فلسفهٔ مارکسیست روشن می‌شود: موضوع فلسفهٔ مارکسیست دستیابی به قوانین عامی است که در سراسر جهان مادّی عمل میکنند، یافتن عام‌ترین قوانین حرکت و ساختمان طبیعت، جامعه و تفکر است.
فلسفهٔ مارکسیست مرکب از دو جزء ماتریالیسم و دیالکتيك است که با یکدیگر در

اتوموبیلی که در حال حرکت است در نظر اوّل علّت حرکت از خود حرکت (معلول) جدا نیست علّت و معلول در کنار یکدیگرند. امّا درواقع حرکت اتوموبیل مرکب از یك سلسله اجزائی است که هر یك از آنها معلول یك حرکت مشخص پیستون یا پیستون‌ها است. هر حرکت پیستون (علّت) با حدوث جزئی از حرکت (معلول) پایان می‌یابد، بلافاصله علّت جدیدی (حرکت جدید پیستون) جای آنرا می‌گیرد و این عمل بطور مستمر تکرار می‌شود. روشن است که در هر حلقه، در هر جزئی از حرکت، باز علّت با حدوث معلول از میان می‌رود با آنکه ظاهراً علّت و معلول در کنار هم قرار دارند.

در رابطهٔ میان تکامل نیروهای مولّد و پیشرفت علوم باز هم چنین می‌نماید که تکامل نیروهای مولّد (علّت) به پیشرفت دانش بشری (معلول) می‌انجامد و بر عکس بسط و توسعهٔ دانش بشری خود منشاء تکامل نیروهای مولّد است و همین ظاهر است که دکتر شریعتی را به اشتباه می‌اندازد و او را بر آن میدارد که مدّعی شود، علّت و معلول بطور متقابل علّت و معلول یکدیگرند چون تکامل نیروهای مولّد علّت پیشرفت علوم است و پیشرفت علوم علّت تکامل نیروهای مولّد. همین اشتباه بصورت دیگری در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" تکرار می‌شود که بعداً خواهد آمد. ولی چنانچه در این حکم عام به رابطه‌های مشخص علّت و معلولی توجّه کنیم مسلّم است که یك علّت مشخص با ایجاد معلول، خود از میان می‌رود و معلول را به بقای آن نیازی نیست.

هر علّت مشخص با ایجاد معلول مشخص معدوم می‌شود و همراه با معلول باقی نمی‌ماند. بدینسان از تمام آنچه که پراتیك تجربه و علم به انسان می‌آموزد قانونی مبنی بر بقاء علّت همراه با بقاء معلول بیرون نمی‌آید. امّا برای "اصول فلسفه و روش رئالیسم" مهم نیست که علوم در این باره چه می‌گویند یا پراتیك و تجارب و حتیٰ مشاهدات انسان چه نتیجه‌ای بدست میدهند. ملاك برای او "فتوای عقل و فلسفه" است.

> "این مسئله را جزء مسائل فلسفی خالص باید تلقی کرد که به هیچ اصل تجربی یا غیر تجربی خارج از حوزهٔ فلسفه متکی نیست... این مسئله

جزء مسائلی است که تحقیق در آنها فقط از راه برهان عقلی میسر است" (جلد ۳، ص. ۱۲۴)

برای او فلسفه چنین حکم کرده و چنین قانونی بدست داده، اگر واقعیت خارجی با آن در تضاد است، بدابحال واقعیت! او نیروهای مرموز و مجهولی به پیش می‌کشد و حتیٰ در جسم در حال حرکت "قوه‌ای متّحد با خود جسم" کشف میکند:

"فاعل مباشر حرکت هر جسمی قوه‌ای متحد با خود جسم است نه قوهٔ خارجی و حتیٰ حدوث حرکت نیز اثر بلاواسطهٔ نیروهای خارجی نمیتواند بوده باشد" (همانجا، ص. ۱۳۹)

رئالیسم اسلامی طالب مجهولات است و اگر مجهولی نباشد آنرا می‌آفرینند. این "قوهٔ مجهول متحد با جسم" که آن را "طبیعت" می‌نامد در حدوث و بقاء حرکت همراه آنست. شما با پا ضربه‌ای به توپ فوتبال می‌زنید و آن را با سرعت معین و در جهت معین بحرکت در می‌آورید. علّت حرکت آن نیروئی است که با ضربهٔ پا به توپ وارد می‌آید. سرعت حرکت بسته بشدت ضربه است. این تجربهٔ روزمرهٔ هر کودکی است که با توپ‌بازی میکند. این همان قانون نیوتن سه قرن پیش است: هر جسمی همیشه به حالت سکون باقی می‌ماند مگر آنکه قوه‌ای بر آن وارد شود و او را مجبور کند از حالت سکون بحالت حرکت درآید. آنچه توپ را از حالت سکون به حرکت درمیاورد همان نیروئی است که بر آن وارد می‌شود. این نیرو با ضربهٔ پا قطع می‌شود ولی حرکت توپ ادامه می‌یابد و این بدان معنیٰ است که علّت حرکت (نیروی ضربهٔ پا) همراه با حرکت نیست. امّا رئالیسم اسلامی به این واقعیت روشن کار ندارد برای او ضربهٔ پا که قوهٔ خارجی است **حتی علّت حدوث حرکت هم نیست**، علّت، "قوه‌ای متحد با جسم" است که همه‌جا همراه حرکت است! توپ در حرکتِ خود، به مانعی برمی‌خورد و جهت حرکت و سرعت آن تغییر میکند. علّت این تغییر جهت مانعی است که توپ به آن برخورد کرده است. امّا برای رئالیسم اسلامی مسئول تغییر جهت، مانع نیست "قوهٔ متحد" با توپ است![۱۴]

معلوم نیست این مسئلهٔ روشن و عادی را چرا باید با نیروئی مرموز یا "طبیعت" جسم، مجهولی که برای درك حرکت مطلقاً نیازی به آن نیست تاریك و اسرارآمیز

ساخت؟ در فلسفهٔ الهی باید به هر قیمت شده ولو به قیمت توسل به پندار و اوهام بقاء علّت را در بقاء معلول دخیل دانست و وقتی پندار و توهم جای حقیقت را گرفت آنوقت در بروی هرگونه پنداری باز است و می‌توان جِن و پَری و ملائکه را جامهٔ عینیت و واقعیت پوشانید و بخورد دیگران داد.

مطالب فوق همه دالّ بر این امر است که "قانون" بقاء علّت در بقاء معلول، آنطور که "فلسفهٔ" اسلامی مدّعی است واقعیت ندارد. در ردّ این "قانون" در گذشته نیز شواهدی ذکر کرده‌اند مانند پدری که به فرزند حیات میدهد ولی فرزند را برای بقاء حیات به پدر نیاز نیست یا بَنّا که خانه‌ای می‌سازد، خانه بر جای می‌ماند و بَنّا می‌میرد و می‌پوسد و "هزاران مثال دیگر". بَنّا ابتدا خانه را در مغز خود می‌سازد و هدف او از ساختن خانه سکونت در آنست. سپس با گِردآوردن وسائل ساختمان با فعل خود به هدف تحقق می‌بخشد.. "در اینکه فعل علّت وجود غایت است شك و تردیدی نیست" (جلد ۳، ص. ۲۵۳). اگر قانون من‌درآوردی "فلسفهٔ" اسلامی درست باشد فعل بَنّا که به ساختمان خانه منجر شد، باید در بقای خانه نیز ادامه یابد حال آنکه واقعیت بوضوح بشما می‌گوید که بَنّا با ساختمان خانه به فعل خود خاتمه می‌دهد و خانه برای بقاء به فعل بَنّا که پایان یافته دیگر احتیاجی ندارد. عجب آنکه استدلال حاشیه نویس "اصول فلسفه و روش رئالیسم" در اثبات "قانون" درواقع به ردّ آن منتهی می‌گردد. توجّه کنید:

> "بَنّا علّت حرکاتی است که انجام می‌دهد و نه علّت ساختمان که مجموعه‌ای از مواد با خاصیت‌های متعینه است (در اینجا وسائل ساختمان با علّت ساختمان اشتباه شده است. ف.) ضامن بقای ساختمان آن موادی است که با خواص متعینه در آنجا بکار رفته..." (همانجا، ص. ۱۲۹)

"در اینکه فعل علّت وجود غایت است شك و تردیدی نیست" و لذا فعل بَنّا است که علّت ساختمان خانه است و اگر "ضامن بقای ساختمان" فعل بَنّا نیست بلکه "آن موادی است که با خواص متعینه در آنجا بکار رفته" روشن است که علّت بقاء خانه همان علّت وجود خانه نیست. چنانکه می‌بینیم این "دلیل" که بر اثبات "قانون" بقاء علّت در بقاء معلول اقامه شده درست در جهت ردّ "قانون" است که اقامه کننده خود

بدان توجّه نکرده است.
اکنون این سؤال پیش‌می‌آید: اصرار در ابداع بقاء علّت در بقاء معلول از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ ریشهٔ این "قانون" من‌درآوردی که همه چیز علیه آن حکم می‌دهد از کجا آب می‌خورد؟ عدم اعتقاد به بقاء علّت در بقاء معلول، وقتی در مقیاس جهانی در نظر گرفته شود، بدین معنیٰ است که آفریدگار در روز اوّل، روزی که "جهان نبود و بود" شد، به جهان وجود بخشید و آن را در حرکت و تکامل انداخت و از آن پس همه‌چیز بخودی خود و از روی جبر و ضرورت صورت می‌پذیرد. عدم اعتقاد به بقاء علّت در بقاء معلول به اینمعنیٰ است که آفریدگار علّت حدوث جهان و اشیاء آنست ولی علّت بقاء آن نیست، آفریدگار جهان را آفرید ولی در تغییرات و تحوّلاتی که پس از آفرینش در جهان روی میدهد دیگر نقشی ندارد. این نقطه‌نظر اگرچه آفریدگار را در مقام الوهیت باقی می‌گذارد ولی پایه‌های مذهب و معتقدات مذهبی را درهم می‌ریزد وانگهی اگر آفریدگار فقط علّت حدوث جهان است، در بررسی اشیاء، پدیده‌ها، پروسه‌ها و سیستم‌ها میتوان او را کنار گذاشت و حتیٰ بدست فراموشی سپرد بویژه که روز ازل با پیشرفت علم کیهان‌شناسی پیوسته و بیش از پیش به عقب‌رانده می‌شود و بیشتر از لایتناهی بودن زمان حکایت دارد. بدیهی است آفریدگاری که نقش او فقط به آفرینش جهان و اشیاء آن محدود شود (آنهم در روزی که پیشرفت علم آن را بی‌نهایت از ما دور می‌کند) بتدریج از اذهان محو میشود و در بوتهٔ فراموشی و نسیان می‌افتد، چیزی که رئالیسم اسلامی مانند مذاهب دیگر نمیتواند شاهد آن باشد و چاره‌ای نیندیشد. از این گذشته، این امر مسلّمی است که جهان متغیر و متحول و متکامل در بقای خود چیزی جز حدوث جدید و آفریده‌های نو نیست، بقاء جهان از حدوث و آفرینش جدا نیست. و لذا اگر جهان با دست آفریدگاری احداث شده، حدوث و آفرینش روزمره نیز باید با دست آفریدگار انجام گیرد. حدوث و آفرینش، آفریننده می‌خواهد اعم از آنکه دیرینه باشد یا نو.
نتیجهٔ اینها همه اینکه "فلسفهٔ" اسلامی ناگزیر باید به این اندیشهٔ بی‌اساس که "بقاء علّت در بقاء معلول ضروری است" صورت "قانون" بدهد. چگونه ممکن است

آفریدگار را از آنچه که در این جهان حادث و آفریده می‌شود دور نگه داشت؟ آفریدگار نه تنها آفرینندهٔ جهان است بلکه علّت واقعی همهٔ حوادثی است که در جهان روی میدهد. آفریدگار تنها "علّت اوّل" نیست "علّت‌العلل" است و این بدان معنیٰ است که هر آنچه در این جهان می‌گذرد با اراده و قدرت او است. آفریدگار را "علّت‌العلل" دانستن، ذات و مشیت او را مسئول همهٔ پیش‌آمدها و حوادث شمردن درواقع نفی اصل علّت و معلول است، حاکی از آنست که علّت فقط به ظاهر، به معلول وجود میدهد. علّت اصلی هر معلول ارادهٔ آفریدگار است که "علّت‌العلل" و علّت همهٔ علّت‌ها است. دکتر شریعتی و همکیشان او از یکسو "جبر" و اصل علّیت را نمی‌توانند منکر شوند چون این اصل در زمره بدیهیات است و از سوی دیگر نمی‌توانند ارادهٔ آگاه را از صحنهٔ طبیعت حذف کنند، اراده‌ای که همه چیز با دست او و ارادهٔ او انجام می‌گیرد، اراده‌ای که "علّت‌اوّلی" است، "علّت‌العلل" است، "علّتی که معلول هیچ علّت قبلی نیست". (دکتر شریعتی، "فلسفهٔ انسان"، ص. ۹۸)

اعتقاد به "علّت‌العلل"، به وجود علّتی که علّت همه علّت‌ها و نیرومندتر از همهٔ آنها است به علّتی که معلول هیچ علّت قبلی نیست نه تنها نفی اصل علّیت که افتادن در فاتالیسم است، فاتالیسم اعتقاد به سرنوشت است، اعتقاد به این امر که هرپیش‌آمد در طبیعت، در جامعه و در انسان محصول قضا و قدر است و انسان در برابر آن کاملاً بیچاره و ناتوان. در گذشته روحانیت به مردم چنین می‌آموخت که سرنوشت هرکس گویا بر پیشانی او نقش بسته و انسان به راهی می‌رود که ارادهٔ آگاه از پیش برای او تعیین کرده و گریزی هم برآن نیست. برای شما از کتاب آسمانی نقل می‌کردند که: تعزّمن تشاء و تذل من تشاء، انك علی کل شیئی قدیرٌ، امّا این شیوهٔ برخورد به انسان و اعمال انسان در جریان زندگی، شخص را از هرگونه مسئولیتی مبرا میدارد، افسانهٔ مکافات و پاداش را برباد می‌دهد، هرگونه بی‌عدالتی را توجیه می‌کند. اگر شاه درکاخ نیاوران می‌زیست و "ملائك" محافظ سازمان امنیت او را از هر گزندی مصون می‌داشتند و اگر بینوای گرسنه در زاغهٔ تاریك و سرد، زندگی می‌گذراند، همه مشیت ارادهٔ آگاه است و باید آن را پذیرا شد. اینجا است که ارادهٔ آگاه به یاری کاخ‌نشینان برمی‌خیزد، با وعدهٔ آخرت و بهشت به گرسنگان و محرومان آنها را از

عصیان و سرکشی بازمیدارد. این اندیشه به زبان فلسفی چنین بیان می‌شود:

"ارادهٔ ذات حق شامل جمیع حوادث است. هر حادثه‌ای که فرض شود مستقیماً صادر از ذات باری است و هیچ چیز دیگر در وجود این حادثه دخیل نیست. اگر می‌بینید که فلان تریاق دفع سم می‌کند... تریاق تأثیری در بهبود یافتن ندارد، بلکه ارادهٔ خداوند است که ... بعد از استعمال تریاق بهبودی و شفا می‌دهد. اساساً اسباب و مسببات به معنیٰ واقعی معنیٰ ندارد و این عادت حق است که جاری شده براینکه آنچه را مسببات می‌پنداریم، پشت سر آن چیزهائی که اسمشان را اسباب گذاشته‌ایم ایجاد کند بناء علیهذا هیچگونه رابطهٔ علّی و معلولی و شرط و مشروطی و سببیت و مسببیت بین حوادث جهان موجود نیست و تمام حوادث مستقیماً و بلاواسطه مربوط است به ارادهٔ ذات باری. افعال انسانها نیز که جزء حوادث این جهان است همین حکم را دارد یعنی خود انسان هیچ دخالتی ندارد و آن فعل مستقیماً ناشی از ارادهٔ حق است" (نقل از "اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد ۳، ص. ۱۶۸)

وقتی در جهان هر حادثه‌ای از آنجمله ارادهٔ انسان مستقیماً ناشی از ارادهٔ آگاه است دیگر جائی برای اصل علّیت باقی نمی‌ماند.

اگر هواداران نظریه فوق را بتوان "جبری" نامید آنگاه این عنوان را نمیتوان در مورد مادّیون بکار برد چون مادّیون حتیٰ پیروان ماتریالیسم مکانیك قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی همه چیز را تابع قوانین عادی و اصل علّیت می‌شمردند و نه تابع نیروئی ماوراء طبیعی یا اراده‌ای آگاه. اصطلاح "جبر" در اینجا مترادف با فاتالیسم است، یعنی قضا و قدر، مشیت‌الهی، چون در هر دو حال در جهان همهٔ پیش‌آمدها حتیٰ افعال انسان مستقیماً ناشی از ارادهٔ حق است.

اصول فلسفه و روش رئالیسم" نظر اَشاعره را (آنچه در فوق آمد) بطور غیر مستقیم "مغالطه" می‌نامد، غافل از اینکه این نظر هم‌اکنون از جانب "علما"ئی که در وفاداری آنان به اسلام تردید نیست ابراز شده و می‌شود. "شهید محراب" دستغیب که مورد احترام همهٔ رهبران جمهوری اسلامی است، مسلمین را چنین ارشاد میکند:

"بشر برای رسیدن به منفعتی یا نجات از ضرری به اسباب آن پناهنده می‌شود و چون به مقصود رسید آنرا از همان سبب می‌داند در حالی که واقعاً نفع رساننده و نجات دهنده خداوند است بوسیلهٔ اسباب و پس از دقت خواهد دانست که تمام سبب‌ها آفریده شده و ساختهٔ آفریدگار جهان است و **تأثیر آنها از او است و ظهور اثر از آنها هم، متوقف به خواست و اذن او است.** قل لا اَملكِ لنفسی نفعاً ولاضراً الاماشاءالله

(سورهٔ اعراف، آیه ۱۸۸)

"سنت الهی بر این جاری شده که تربیتِ بندگان و اصلاحِ کارهای آنها را از مجاری اسباب قرار داده است. پس عاقل دست به هر سببی که دراز می‌کند باید نظر به سازنده و آفرینندهٔ آن سبب داشته باشد و بداند که **اگر او نخواهد اثر پیدا نخواهد شد.** چنانچه اگر او بخواهد بوسیلهٔ آن سبب یا سبب دیگری که گمانش را نمی‌برد یا بدون "**هیچ سببی منظور را عملی می‌فرماید**"

(از کتاب "قلب سلیم" بنقل از روزنامهٔ کیهان) (تکیه از من است)

این همان نظر "اَشاعره" است که با کلمات دیگری از جانب آیت‌الله‌ای ابراز می‌شود. کلمات "بدون هیچ سببی" آب پاکی بروی دست "اصول فلسفه و روش رئالیسم" میریزد و بی‌پرده و با صراحت اصل علّیت را نفی می‌کند چون "منظوری" (معلولی) "بدون هیچ سببی" عملی میشود.

به این درفشانی "حجّت‌الاسلام والمسلمین" رفسنجانی توجّه کنید:

"آنچنان خداوند مالك مخلوقات و موجودات است که اگر نخواهد هیچ نیست و اگر بخواهد همه‌چیز هست، آنچنان مخلوقات و موجودات در ماهیت خودشان هیچ‌اند و هستند که منهای خدا و بدون ارتباط با خدا به هیچوجه قابل تحقّق و تصوّر هم نیستند"

(از خُطبهٔ اقتصادی، قسمت یازدهم، اطلاعات ۵/۱۰/۶۱)

نفی اصل علّیت بهمین‌جا خاتمه نمی‌یابد. اگر در جهان هرچیز را علّتی است بنابراین، هیچ موجود و هیچ حادثه‌ای بدون علّت نیست و نمیتواند باشد. این اصل در

همه‌جا، در طبیعت، در جامعه، در تفکر حاکم است و این موضوعی نیست که بتوان آنرا انکار کرد. "اصول فلسفه" نیز آنرا آنچنان اصلی میداند که نفی آن همه‌چیز را درهم میریزد. معذالك رئالیسم اسلامی ناگزیر است اصل علّیت را نفی‌کند در عین آنکه برای اثبات آن یقه میدراند. دلیل آنهم روشن است. اصل علّیت، وجود بدون علّت را نمی‌پذیرد و در نتیجه وجود آفریدگار راکه موجود و حادث نیست به زیر علامت سؤال می‌برد و لذا یا باید اصل علّیت را پذیرفت و با پیگیری از آن دفاع کرد و در اینصورت جائی برای آفریدگار باقی نمی‌ماند و یا اصل علّیت را بدور افکند و بدنبال وجود بدون علّت رفت، چون اگر وجودی بدون علّت باشد، دلیلی نیست برآنکه موجودات دیگری یا حتیٰ همهٔ موجودات بدون علّت پا به عرصهٔ وجود نگذاشته باشند. بیهوده نیست که آیت‌الله دستغیب از عملی شدن "منظوری بدون سبب" سخن میگوید.

امّا از عجائبِ فلسفهٔ اسلامی اینکه رئالیسم هم اصل علّیت را می‌پذیرد و هم وجود بدون علّت را و این تناقض آشکار را می‌کوشد با روش‌هائی که به آن جز سفسطه نمی‌توان نام نهاد توجیه کند.

او در وهلهٔ نخست برای گیج کردن خواننده یا شنونده به زبان عربی روی می‌آورد و دو اصطلاح "ضرورت‌بالغیر" و "ضرورت‌بالذات" را اختراع می‌کند و تحویل شیفتگان فلسفهٔ اسلامی میدهد.

> "ضرورت‌بالغیر یعنی اینکه موجودی در وجودش مستند به غیر باشد و از ناحیه آن غیر که علّت وجود او است وجود و ضرورت وجود کسب کند و "ضرورت بالذات یعنی اینکه موجودی بدون استناد به هیچ علّتی موجود بودن و قائم بالذات باشد" ("اصول فلسفه"، جلد ۳، ص. ۹۰)

بعبارت ساده‌تر "ضرورت‌بالغیر" یعنی چیزی که علّت می‌خواهد و "ضرورت‌بالذات" یعنی چیزی که علّت نمی‌خواهد. امّا اگر برطبق اصل علّیت **هر پدیده‌ای که پدیدار می‌شود علّتی دارد و اگر این علّت نبود پدیده مفروض نیز نبود"** (همانجا، ص. ۱۱۷) (تکیه از من است). یا بعبارت دیگر "اگر هر چیز نیازمند علّت است" چیز بدون علّت پذیرفتنی نیست و "موجودی بدون استناد به هیچ علّتی

موجود" نمی‌تواند باشد. نمیتوان هم به قانون علّیت باورداشت (هر چیز علّتی دارد) و هم چیز بدون علّت را پذیرفت. تناقض میان "ضرورت‌بالغیر" و "ضرورت‌بالذات" با بازی با کلمات یا بقول آنها "باتلاعب‌بالفاظ" حلّ نمیشود.
چند ده سال پس از انتشار جلد ۳ و "دفاع" از اصل علّیت، پس از آنکه "مدّتی این مثنوی تعطیل شد" رئالیسم اسلامی در سال ۱۳۵۰ برای حلّ تناقض فوق آهنگ دیگری مینوازد.

"مضمون قانون نامبرده (قانون علّیت) این نیست که هر موجودی علّتی می‌خواهد، بلکه اینست که هر حادثه‌ای علّتی دارد یعنی چیزی که "نبود و شد" علّتی از برای پیدایش وی ضروری است" (جلد ۵، ص. ٦۴)

بدین‌ترتیب رئالیسم اسلامی احکام گذشتهٔ خود را فراموش می‌کند. قبلاً اصل علّیت به این معنیٰ بود که "هر پدیده که پدیدار می‌شود علّتی دارد و اگر این علّت نبود پدیده مفروض نیز نبود" و اکنون بدین معنی است که "مضمون قانون علّیت این نیست که هر موجودی علّتی می‌خواهد". از این صریحتر نمیتوان قانون علّیت را نفی‌کرد. اگر هر موجودی برای پدیدآمدن به علّتی نیازمند نیست معلوم می‌شود قانون علّیت قانون نیست چون شمول ندارد. بعلاوه در جلد ۳، "اصول فلسفه" آنجا که از اصل علّیت سخن می‌رود فرقی میان "موجود" و "حادثه" گذاشته نمی‌شود. چون هر حادثه‌ای به آفرینشی می‌انجامد و موجودی پدید می‌آید ولو آنکه این موجود دیری نپاید. کدام موجودی را میتوان یافت که "بود" خود را از "نبود" نگیرد. هر موجودی حدوث است و تفاوتی میان حادثه و موجود نیست و نمی‌توان به صرف فرق گذاشتن میان "حادثه" و "موجود" برای فلسفه درك دیگری از قانون علّیت سوای درك علم قائل شد. در جلد ۳ "اصول فلسفه" همه‌جا میان حادثه و موجود تساوی برقرار است: "...وجوداتی که بصورت حادثه اکنون در این جهان هستند...." (ص. ۱۴۳). "نظام موجودات جهان نظام جبری و ضروری است" (ص. ۸۹ و ۹۰). "هر حادثه‌ای و پدیده‌ای در جهان که انگشت برویش بگذاریم باید گفت که موجودی است که وجودش ضروری است" (ص. ۱۹۲). امّا پس از آنکه "خون شیر" می‌شود به یکبار میان موجود و حادثه آنچنان جدائی میافتد که یکی (موجود)

علّت نمی‌خواهد و دیگری (حادثه) نیاز به علّت دارد. تو گوئی "حادثه" را بجای "موجود" نشانیدن، نظام ضروری موجودات جهان "را با" نظام ضروری حوادث" جانشین کردن یا بالاخره الفاظ "ضرورت‌بالغیر" و ضرورت "بالذات" را بجای اصل علّیت و نفی آن گذاردن، در ماهیت امر تغییری می‌دهد و معجزه‌ای بوقوع می‌پیوندد که بکمك آن اصل علّیت را میتوان با نفی اصل علّیت به سازش واداشت. واقعیت اینست که اصل علّیت با موجودی یا وجودی بدون علّت سازگار نیست، یا باید اصل علّیت را پذیرفت و در اینصورت وجود بدون علّت در زمره محالات است و یا وجود بدون علّت را پذیرفت و ناگزیر اصل علّیت را کنارگذارد. آشتی دادن این دو حکم متضاد کوشش عبثی است و با هیچ سفسطه‌ای نمیتوان آنرا توجیه کرد.

این هنوز تمام نیست. اگر هر موجودی علّت خود را از ناحیه موجود دیگری کسب می‌کند، نظام موجودات جهان که جبری و ضروری است ناگزیر زنجیر یا سلسله‌ای را تشکیل میدهد که هر حلقه معلول حلقهٔ قبل و علّت حلقهٔ بعد است. این مطلب چنانکه از "اصول فلسفه" برمی‌آید مورد قبول رئالیسم اسلامی نیز هست. امّا اینکه آیا این سلسله، نامتناهی یا متناهی است میان ماتریالیسم و رئالیسم اسلامی اختلاف پیش‌می‌آید و این هم امری کاملاً طبیعی است که ماتریالیسم، این زنجیر و این سلسله علل و معلولات را لایتناهی می‌داند و بنابراین در دفاع از اصل علّیت پابرجا است رئالیسم اسلامی این سلسله را به وجودی قائم‌بالذات یعنی وجودی بدون علّت ختم می‌کند و در نتیجه از اصل علّیت دورمی‌اوفتد. موضوع سلسله و علل و معلولات که به وجودی "مستقل و قائم‌بالذات" منتهی می‌شود همان موضوع نفی اصل علّیت است که چهرهٔ دیگری بخود می‌گیرد.

آخرین نکتهٔ اصل علّیت، برگشت‌ناپذیربودن رابطهٔ علّت و معلول است به این معنیٰ که معلول نمیتواند برای علّتِ خود علّت قرارگیرد، به عبارت دیگر اگر الف علّت ب باشد، معلول ب بطور متقابل ممکن نیست علّت الف واقع شود. در غیر اینصورت دور و تسلسل بوجود می‌آید که از محالات است. مثلاً بالا رفتن درجهٔ حرارت در اطاق علّت بالا رفتن درجهٔ گرما سنج است ولی بالا رفتن درجهٔ گرما سنج علّت بالا

رفتن درجهٔ حرارت اطاق نیست، علّت انبساط فلزات حرارت است، ولی علّت حرارت، انبساط فلزات نیست، علّت آتش‌سوزی آتش است ولی علّت آتش، آتش‌سوزی نیست و غیره و غیره. هرکس با اندك تأملی می‌تواند این حقیقت روشن را دریابد. ما قبلاً دیدیم چگونه دکتر شریعتی اصل برگشت‌ناپذیربودن علّت و معلول را انکار میکند. "اصول فلسفه" نیز در این نظر با دکتر شریعتی همراه است و در آنجاکه غایت و علّت غائی را مطرح میکند مینویسد:

"**فعل و غایت نسبت بیکدیگر علّیت متقابل دارند یعنی هم فعل علّتِ غایت است و هم غایت علّتِ فعل،** ولی این علّیتِ متقابل از قبیل دور تسلسل که امری محال است نیست"

و توضیح میدهد:

"دخالت غایت در وجود فعل به این نحو نیست که وجود خارجی غایت که مؤخر است از وجود فعل، علّت وجود فعل است زیرا این محال و ممتنع است. بلکه به این نحو است که وجود غایت در مرتبهٔ وجود فاعل، علّت وجود فعل است و بعبارت دیگر توجّه فاعل به غایت، علّت وجود فعل است و اگر این توجّه و میل به غایت در فاعل نبود هرگز فعل وجود خارجی پیدا نمیکرد" (جلد ۳، ص. ۲۵۴ ـ ۲۵۳)

سفسطه‌ای که در این استدلال بکار رفته اینست که نویسنده وجود خارجی غایت را که معلول است با غایت آنگونه که در ذهن فاعل نقش بسته و هنوز وجود نمیافته یکی دانسته است. هدف به مثابه تصویر فکری با هدف که تحقّق پذیرفته و وجود خارجی یافته یکی نیست. اوّلی علّت فعل است و دوّمی معلول فعل، فعلی که پایان یافته و به تحقّق هدف منتهی شده است. ما در لفظ غایت با دو محتوا سر و کار داریم: یکی ایده‌ای و دیگری مادّی و اگر این دو را نبینیم راهی به خطا رفته‌ایم. اشتباه "رئالیسم اسلامی" از همین‌جا ناشی می‌شود که درواقع بازی با لفظ "غایت" است. توجّه به "غایت" (هدف) انسان را برمی‌انگیزد که با فعل خود به غایت وجود بخشد. پس فعل علّت تحقّق و وجود غایت است. امّا وجود خارجی غایت چون "مؤخر است از وجود فعل"، علّت وجود فعل نمی‌تواند باشد. "این محال و ممتنع است" امّا چون در

رئالیسم اسلامی گویا لازم است "فعل و غایت نسبت به یکدیگر علّت متقابل" باشند، باید ترفندی بکاربرد که "محال و ممتنع" ممکن گردد. در نتیجه موضوع "توجّه فاعلی به غایت" و البته پس از آنکه غایت وجود خارجی پیدا کرد، به میان کشیده می‌شود.

بدیهی است که پس از وجودیافتنِ غایت، نه تنها فعل بلکه "توجّه به غایت" نیز از بین می‌رود و طبیعتاً چیزی که وجود خارجی ندارد نمی‌تواند علّت واقع شود. شما پیش از آنکه پیکری را بتراشید، تابلوئی را نقاشی کنید یا شال‌گردنی را ببافید در شما "توجّه به غایت" هست و همین توجّه است که شما را به فعل برمی‌انگیزد. امّا وقتی پیکر را تراشیدید، تابلو را نقاشی کردید و شال گردن را بافتید با تحقّق‌بخشیدن به هدف (به غایت) دیگر سخن از "توجّه به غایت" بیمعنیٰ و بی‌محتوا است و بنابراین این تصدیق که "توجّه به غایت علّت وجود فعل است" باطل است چون اساساً توجّهی نیست که علّت فعل واقع گردد. به همین ترتیب پس از وجودیافتنِ غایت سخن از وجود فعل (همان فعلی که به غایت تحقّق بخشیده و پایان یافته) سخنی بیهوده است چون فعل علّت غایت است و پس از پیدایشِ معلول پایان میابد و ضرورت خود را هم از دست میدهد.

رئالیسم اسلامی کوشش عبثی بخرج میدهد که اصل علّیت را در خود بگنجاند و از آن نتایجی بسود خود بگیرد. امّا اصول مبتنی بر علم و از آنجمله اصل علّیت، مورد قبول رئالیسم نیست و نمی‌تواند باشد چون در تضاد با معتقدات اسلامی است. علم و دانش امروزی چیزی نیست که بتوان بسهولت آن را، نادیده انگاشت بویژه که در برابر رئالیسم اسلامی، فلسفهٔ مارکسیسم قد برمی‌افرازد که مبتنی بر علوم و تکامل آنهاست. آیا میتوان علم و دانش امروزی را در خدمت مذهب گذاشت؟ مسیحیت مدّت‌ها است به این کوشش دست‌زده و موفقیتی نیافته است. اکنون رئالیسم اسلامی در این راه گام برمیدارد و سرنوشتی بهتر از رئالیسم مسیحی نخواهد داشت.

همین فلاسفهٔ اسلامی که خود پای‌بند اصل علّیت نمیباشند، مارکسیسم را سرزنش می‌کنند که گویا گرفتار تناقض‌گوئی است چون:

"از طرفی خود را به نظام علّی و معلولی معتقد نشان می‌دهد و از طرف

دیگر جبر علّی و معلولی را دلیل بر نفی مبداء کلّ و صانعِ کلّ می‌گیرد و ادّعا می‌کند که چون پیدایش موجودات برطبق نظام عَلّی و معلولی جبری و خلاف‌ناپذیر است فرض وجود مبداء کلّ و صانعِ کلّ معنا ندارد، زیرا وجود هر موجودی بطور وجوب و جبر و ضرورت است و هر موجودی در مرتبهٔ خود واجب‌الوجودی است پس فرض واجب‌الوجودی که خالق کلّ موجودات باشد چه لزومی دارد.....
مادّیین نعل وارونه می‌زنند زیرا اساس مادّیت و انکار مبداء کلّ روی بنای صدفه و نفی نظام علّی و معلولی است نه روی اثبات آن، لیکن مادّیین چون چاره‌ای از قبول قانون علّیت و معلولیت نمی‌بینند فهمیده یا نفهمیده بین جبر غیری و جبر ذاتی اشتباه می‌کنند" (جلد ۳، ص. ۹۱)

این درواقع "رئالیسم اسلامی است که بیهوده به اصل علّیت می‌چسبد درحالی که به آن اعتقاد ندارد. ماتریالیسم می‌گوید: "در جهان هستی هر چیز علّتی دارد"، در نتیجه این می‌شود که وجود بدون علّت مغایر با اصل علّیت است. این دو حکم مکمل یکدیگرند و کاملاً در چارچوب اصل علّیت می‌گنجند. رئالیسم تصدیق اوّل را یعنی "هر چیز علّتی دارد" میپذیرد امّا از آن نتیجهٔ معکوس می‌گیرد و مدّعی می‌شود که وجود بدون علّت و "قائم‌بالذات" هم هست و این دیگر "جر زدن" است، بی‌اعتنائی به اصل علّیت است و این حتیٰ با منطق صوری خود آنها هم نمی‌خواند. این بدان می‌ماند که بگوئیم: هر انسانی بر روی دوپا راه می‌رود ولی وجود انسان چهارپا را هم بپذیریم و یا از این تصدیق که "هر سنگی که به فضا پرتاب شود بزمین می‌افتد نتیجه بگیریم که سنگی هست که پس از پرتاب به هوا بزمین نمی‌اوفتد. پذیرفتن وجود بدون علّت نشانهٔ طرد اصل علّیت است. اگر میان ماتریالیسم مارکسیست و "رئالیسم اسلامی" یکی نعل وارونه بزند، این یك مسلماً ماتریالیسم مارکسیست نیست، رئالیسم اسلامی است.

جبر و اختیار

مسئلهٔ جبر و اختیار قرن‌ها است که پیشوایان مذاهب مختلف را به خود مشغول داشته و آنها را به مجادله و منازعهٔ شدید کشانیده است. در قرون وسطیٰ رابطهٔ میان پروردگار قادر مطلق (علم مطلق، علت‌العلل) و آزادی انسان سالهای متمادی بحث شدیدی میان سران کلیسا برپا کرد. در همان حال که یکی برای حلّ تضاد، آزادی و ارادهٔ انسان را برجسته می‌کرد و نقش خداوندگار را تا درجهٔ ناچیزی پائین می‌آورد، دیگری برعکس از قدرت مطلق خداوند سخن میگفت که ارادهٔ انسان را از پیش در مسیر معینی راهنمائی کرده است و در نتیجه اختیار و آزادی انسان کلماتی بدون محتوا است. کار این مجادله آنچنان بالا گرفت که سرانجام پاپ مجبور شد، تا اتّخاذ تصمیم نهائی به آن پایان دهد. امّا این تصمیم پاپ هرگز "شرف صدور" نیافت چون حلّ این تضاد در چارچوب اصول مذاهب امکان‌پذیر نیست.
در دنیای اسلام نیز همین تضادِ لاینحل، دو فرقهٔ مختلف پدیدآورد: اشاعره که ارادهٔ آفریدگار را در جمع حوادث جهان دخیل می‌دانستند و به این ترتیب افعال و اعمال انسان نیز که در زمره حوادث عالم‌اند در دائرهٔ شمول ارادهٔ خداوندی قرارمی‌گرفت و ناشی از ارادهٔ پروردگار بشمار می‌رفت. معتزله برعکس برآن بودند که ارادهٔ پروردگار در امور و حوادث جهان ذیمدخل نیست. نقش آفریدگار فقط در اینست که این جهان را آفریده و آن را به گردش و جریان انداخته است، افعال و اعمال انسان نیز از خود انسان سرمیزند و مسئولیت آنها برعهدهٔ انسان است.
اگر توجّه کنیم که برطبق معتقدات مذهبی، انسان بخاطر اعمالی که انجام می‌دهد پاداش میگیرد یا کیفر می‌بیند، آنگاه این سؤال پیش می‌آید: اگر در جهان همهٔ حوادث و از آنجمله افعال و اعمال انسان بدون ارادهٔ پروردگار مطلق وقوع

نمی‌یابد، یعنی انسان در اعمال خود از آزادی و اختیار برخوردار نیست، دیگر چه‌جای پاداش و کیفر است؟ از یکسو اراده‌ای توانا بشما حکم میکند و شما را بر آنچه که خواست او است وامیدارد و از سوی دیگر شما را بخاطر آنچه که انجام داده‌اید پاداش یا کیفر می‌دهد آنچنان که گوئی در عمل خویش آزاد و مختار بوده‌اید: از یکسو قَدَر، قسمت و مشیت‌الهی، از سوی دیگر اعتقاد به آزدای و و اختیار انسان. برای حلّ این تضاد است که معتزله نقش آفریدگار را به همان حرکت اوّلیه محدود ساخته‌اند. پس از آن، خداوند همه‌چیز را بحال خود رهاکرده و انسان را نیز در اعمال و افعال خود آزادگذارده است، چیزی که به نوبهٔ خود اشکالات دیگری پدید میاورد.

از مطالب بالا مشهود است که وقتی از جبر (در مقابل اختیار) صحبت می‌شود منظور قَدَر و مشیت الهی است و نه جبر به مفهوم علمی آن، به آن مفهومی که ماتریالیسم برای آن قائل است. جبر به معنای علمی و بنابراین مارکسیستی آن اینست که نظام جهان (طبیعت، جامعه و شعور) نظامی ضروری است و ضرورت آن از اصل علّیت و قوانین علمی سرچشمه می‌گیرد. جبر ایجاب می‌کند که تحقیق در همهٔ واقعیت‌های عینی براساس روابط علّی و قانونمندانه جریان یابد و هرگونه توضیح این واقعیت‌ها بمدد نیروهای ماوراءطبیعی و اصول غیر مادّی کنار گذاشته شود، چیزی که در انطباق کامل با متدولوژی هرگونه تحقیق علمی و هرگونه معرفت به دنیای خارج است.

رئالیسم اسلامی که با سرسختی از اصل علّیت دفاع می‌کند و می‌نویسد:

"مطابق اصل ضرورت و وجوبِ نظام هستی، هیچ حادثه‌ای در این جهان بدون وجوب و ضرورت موجود نمی‌شود..... هر حادثه‌ای از حوادث اگر علّت تامّه وی متحقق شد جبراً و ضرورتاً تحقّق خواهد یافت و محال است که تحقّق پیدا نکند". "این قانون استثنا ندارد یعنی اینطور نیست که در برخی موارد حوادث جهان طبق قانون علّیت عمومی و ضرورت عمومی پدید می‌آیند و از بین می‌روند و در موارد دیگر از این قانون پیروی نمی‌کنند" ("اصول فلسفه و روش رئالیسم"، جلد ۳، ص. ۱۴۹)

چند صفحهٔ بعد به یکبار شعور و اراده از قانون علّیت و ضرورت عمومی مستثنیٰ می‌شود و افعال انسان:

"در عین اینکه مستند به خود انسان است به ارادهٔ ذات باری نیز هست تنها در طول یکدیگر و نه در عرض و بطور شرکت" (همانجا، ص. ۱۷۴)

رئالیسم اسلامی برآنست که هر دو نظریه جبر و تفویض (اشاعره و معتزله) مغالطه است و هیچ کدام مقرون به حقیقت نیست:

"نظریه جبر (مقابل تفویض) صد در صد یك نظریه باصطلاح ایدآلیستی است زیرا رابطهٔ علّی و معلول و سببی و مسببی را بین حوادث جهان بکلی منکر است. همهٔ حوادث را مستقیماً مولود ارادهٔ ذات باری میداند" (همانجا، ص. ۱۷۷۹)

امّا آنچه رئالیسم خود در قالب کلمات و الفاظ می‌ریزد درواقع محتوائی جز نقش مطلق قادر متعال در جمیع امور و حوادث جهان و از آنجمله افعال و اعمال انسان ندارد. وقتی رئالیسم اسلامی آفریدگار را "علّت‌العلل" می‌داند یعنی علّت همهٔ علّت‌ها، علّتی مافوق علّت‌ها، علّتی نه در عرض علل دیگر (یعنی نه شریك در پیدایش معلول) بلکه در طول آن، در اینصورت مسلّم است که علّت واقعی پیدایش حوادث جهان همان علّت‌العلل است و علّت‌ها همه تأثیر خود را از آن دریافت می‌دارند و بدون آن نقش علّت را نمی‌توانند بازی کرد. علّت‌العلل یعنی علّتی که بدون آن، هیچ علّتی قادر نیست مستقلاً و بدون آن به معلول خود وجود بخشد. اگر دارو بیمار را شفا می‌دهد همانا علّت‌العلل است که موجب تأثیر دارو می‌گردد. وجودیافتن معلول به استناد علّت نیست (چون علّت بدون علّت‌العلل به معلول وجود نمی‌دهد) به استناد علّت‌العلل است. روشن است که اگر هیچ‌چیز در جهان بدون علّت‌العلل وجود نمی‌یابد ناگزیر آنچه علّت واقعی است همان علّت‌العلل است. بعبارت دیگر هیچ علّتی علّت نیست مگر آنکه علّت‌العلل به آن خاصیت علّت را تفویض کند و این بدان معنیٰ است که در جهان همه‌چیز معلول علّت‌العلل است و همهٔ حوادث و موجودات و پدیده‌ها با دست توانای علت‌العلل پدید می‌آیند و این همان نظریه اشاعره است که از مفهوم "علّت‌العلل" می‌تراود. این نظریه طرد جبر و

اصل علّیت به مفهوم علمی آنست.

در مورد اختیار نیز وضع بر همان منوال است چون:

"افعال انسان هم به استناد ارادهٔ وی و هم به استناد به علّتی دیگر که فوق انسان قرار دارد، ولی در طول یکدیگر و نه در عرض همدیگر یعنی علّتی فوق انسان، فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده میکند" (همانجا، ص. ۱۷۰ تا ۱۷۱)

توجّه کنید: ارادهای مافوق انسان، ارادهای که انسان در برابر آن قدرت ایستادگی ندارد اراده می‌کند که انسان فعلی را انجام دهد و انسان هم آن فعل را اراده می‌کند و انجام می‌دهد. آیا می‌توان گفت که ارادهٔ انسان آزادانه و از روی اختیار به انجام آن فعل تعلّق گرفته است؟ بدون شك نمی‌توان. به سربازی فرمان می‌دهند که به روی مردم تیراندازی کند (ارادهای در طول ارادهٔ سرباز و نه در عرض آن) سرباز اگر هم نخواهد و ارادهاش بر آن تعلّق نگیرد مجبور است فرمان را به مرحلهٔ اجرا درآورد. آیا در این تیراندازی سرباز آزادانه کشتار مردم را اختیار کرده است؟ البته خواهند گفت سرباز می‌تواند در مقابل فرمان بایستد و حتیٰ به قیمت جان خویش ارادهٔ خود را بر ارادهٔ فرمانده تحمیل کند ولی آیا در برابر فرمان و ارادهٔ الهی هم می‌توان ایستاد؟ نتیجه بازهم آنست که در فوق بدان اشاره رفت: افعال و اعمال انسان نتیجهٔ "علّتی فوق انسان" است. که "فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می‌کند". انجام عمل، به استناد آن ارادهٔ فوق انسان است و انسان را در آن آزادی و اختیار نیست. در همه حال خداوند، قادر مطلق و عالم مطلق، با ارادهٔ توانای خود به همهٔ حوادث جهان و از آنجمله به همهٔ افعال و اعمال انسان تحقّق می‌بخشد و جائی برای آزادی و اختیار باقی نمی‌گذارد و آنچه حکم می‌راند همان ارادهٔ خداوند است. آیا این همان نظریه اشاعره و نفی جبر و اصل علّیت نیست؟ درست همین درك از جبر است که فلسفهٔ مارکسیست آن را طرد می‌کند. زیرا جبر در مفهوم قضا و قدر و مشیت‌الهی نه‌تنها در انطباق با معرفت علمی انسان به واقعیت خارجی نیست بلکه انسان را به تسلیم و رضا وامیدارد. بگفتهٔ شاعر شیرین سخن:

رضا بداده بده و زجبین گره بگشای

که بر من و تو درِ اختیار نگشاده است

یا بنابر شاعر عرفانی:

هر حکم که او خواست براند به سر ما

ما را اگر از آن حکم رضا هست و رضا نیست

همینکه بزرگان ادب و فلسفه گاهی "جبر" را مطلق کرده‌اند و گاه اختیار را دلیل برآنست که آنها نیز نتوانسته‌اند تضاد میان "جبر" و اختیار را بدرستی حلّ کنند.

رئالیسم اسلامی از یکسو می‌خواهد خود را با قوانین و اصول علمی تطبیق دهد ولی اصول و قوانین علمی در همه حال در برابر او می‌ایستند و او را از خود می‌رانند. در مبحث پیش دیدیم چگونه او با دست، اصل علّیت را پیش می‌کشد و با پا آن را پس می‌زند. از سوی دیگر جبر اشاعره را نمی‌پذیرد چون نافی کیفر و پاداش انسانها و همهٔ نتایجی است که بر آن مترتب می‌گردد امّا مطالب خود را در قالب الفاظ و تعبیراتی می‌ریزد که از آن جز قَدَر و مشیت‌الهی نتیجه نمی‌شود و ناچار در کنار اشاعره قرار میگیرد.

اختیار و مسئولیت و در ارتباط با آن پاداش و مکافات انسانها، خواه نا خواه، در تضاد با قضا و قَدَر و مشیت‌الهی است، یا اصل پاداش و مکافات ایجاب میکند که انسان در صدور افعال و اعمال خود صاحب اختیار باشد، بتواند آزادانه تصمیم بگیرد و عمل کند. فقط در چنین حالی می‌توان انسان را بخاطر اعمال نیکش پاداش نیك داد و بخاطر سیئات اعمالش به کیفر رسانید و یا ارادهٔ پروردگار علّت‌العلل پیدایش همهٔ حوادث و از آنجمله افعال و اعمال انسان است که در اینصورت پاداش و مکافات محلی از اعراب ندارد. برای حلّ این تضاد، رئالیسم اسلامی موضعی و نظریه‌ای تحت عنوان "امربین‌امرین" عنوان میکند و "اصول فلسفه و روش رئالیسم" آنرا چنین توضیح می‌دهد:

"نه اینست که افعال انسان صرفاً مستند به ارادهٔ ذات باری است و انسان منعزل است از تأثیر و نه اینست که صرفاً مستند به خود انسان است و در رابطهٔ فعل با ذات باری منقطع است، بلکه امری است بین امرین. در عین اینکه فعل مستند به خود انسان است مستند به ذات باری نیز هست منتها در طول یکدیگر (و نه در عرض و بطور شرکت)" (جلد ۳، ص. ۱۷۴)

از این عبارت چنین برمی‌آید که در هر فعلِ انسان، هم ارادهٔ خود انسان دخیل است و هم ارادهٔ ذات باری و برای اینکه فعل مشخصی از انسان سربزند لازم می‌آید که این دو اراده هر دو آن فعل را اراده کنند. امّا از آنجائیکه ارادهٔ خداوند در عرض ارادهٔ انسان نیست در طول آنست و ذات باری "فعلَ انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می‌کند" ناگزیر این ارادهٔ خداوند است که به انجام فعل تعلّق می‌گیرد و ارادهٔ انسان چاره‌ای جز تسلیم ندارد و بدین‌ترتیب جائی برای اختیار و آزادی انسان باقی نمی‌ماند. این نظریه بصورتی که "اصول فلسفه و روش رئالیسم" بیان می‌کند همان نظریه اشاعره است که با کلمات دیگری بیان شده است.

جلد سوم کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" قریب چهل سال پیش به‌رشتهٔ تحریر درآمده است. دیگران که در سالهای اخیر به تشریح نظریه "امربین امرین" پرداخته‌اند آنرا بصورت‌های دیگری ارائه داده‌اند:

"استاد" سبحانی در درس‌های فلسفی خود پس از انتقاد از تفسیر اشاعره که بنابر آن "تمام حوادث و پدیده‌ها و از آنجمله افعال خود انسان معلول مستقیم خود خداست و او فاعل مباشر تمام کائنات بشمار می‌رود" تفسیر دیگری می‌آورد که بیان دیگری از "امر بین امرین" است:

> "در پهنهٔ هستی یك علّتِ مستقل بیش نداریم و علّیتِ دیگر علل و تأثیر سایر اسباب به اذن و فرمان او صورت می‌گیرد....، هیچ علّتِ موثری در هستی و وجود، در تأثیر و کار از خود استقلال نداشته و بی‌نیاز از خدا و قدرت گستردهٔ او نیست". (روزنامهٔ کیهان، سال ٦١، درس ۲۲)

در مورد اختیار انسان نیز توضیح او چنین است:

> "هستی انسان از جانب خدا است و قدرت و توان بر انجام هر کاری نیز از جانب خدا است. ولی این انسان مختار و آزاد است که می‌تواند این قدرت را در هر کجا خواست بکار برد و کار خود را به هر نحوی رنگ‌آمیزی کند، با توان خدادادی خاری را از پای یتیمی بیرون بکشد و یا خاری در چشم او فرو برد" (همانجا)

"استاد" از یکسو بشما میگوید که "انسان مختار و آزاد است" که با نیرو و توان

خدادادی اراده کند و کاری انجام دهد، امّا از سوی دیگر برآنست که "هیچ موثری در تأثیر و کار از خود استقلال ندارد" و تأثیر او منوط به اذن و فرمان خداوند است. یادآوری میکنم که آیت‌الله دستغیب نیز از همین نظر پیروی می‌کند. بنابراین تفسیر، انسان بمثابه یك موثر، یك علّت هم مختار و آزاد است و هم فاقد استقلال در تأثیر. چگونه می‌توان تصوّر کرد که انسانِ مختار و آزاد از استقلال برخوردار نباشد؟ اختیار و استقلال دو مقوله از یك سنخ‌اند. کسی که از استقلال برخوردار نیست اختیار هم ندارد. نمی‌توان استقلال نداشت ولی از اختیار بهره‌مند بود. بنابراین اگر انسان "در تأثیر و کار از خود استقلال ندارد" چنین انسانی اختیار هم ندارد. بعلاوه صاحب‌اختیار را نیازی به اذن و فرمان دیگری نیست و چنانچه اذن و فرمان دیگری برای انجام فعل انسان ضروری است دیگر اختیار، کلمه‌ای توخالی و بدون محتوا است. خداوند به انسان هستی داده و نیرو بخشیده که فی‌المثل خاری را از پای یتیمی بیرون آورد ولی در این کار به اذن و فرمان خدا نیازمند است. آیا میتوان گفت که انسان در این کار اختیار دارد؟

در این تفسیر نیز افعال و اعمال انسان در آخرین تحلیل با اذن و فرمان خداوند انجام می‌گیرد و باز هم این اِشکال پیش می‌آید که انسان در اعمل خود مسئول نیست، مسئول نیست چون استقلال ندارد، چون بدون اذن و فرمان خدا عملی از او سر نمی‌زند و نمی‌تواند سربزند. معذالك تفاوت این تفسیر از "امربین امرین" با آنچه که قبلاً آمد در اینست که در یکی خداوند فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می‌کند و در دیگری انسان صاحب‌اختیار است. می‌تواند اراده کند منتها صدور فعل او موکول به اجازهٔ فرمان الهی است. وجه مشترك آنها اینست که هر دو اختیار را در انسان می‌پذیرند لکن با بیان و توضیحات خود، آن را نفی می‌کنند.

استاد محمد تقی جعفری در رسالهٔ خود تحت عنوان "جبر و اختیار" به اختیار وزن بیشتری می‌دهد. بنابر استاد ارادهٔ خداوند بر دو نوع است؛ ارادهٔ تکوینی به این معنیٰ که او جهان هستی را آفریده و در آن میلیاردها عامل و پدیده به جریان انداخته است، و ارادهٔ تشریعی به این معنیٰ که او برای سعادت جاودانی انسانها پیامبرانی فرستاده و رهنمودهائی داده است. در عین حال انسان را نیز مختار گردانده که با

استفاده از اسباب و عواملِ جهان هستی و پیروی از این رهنمودها خود را به سعادت اَبدی برساند. حال اگر کسی به این رهنمودها وقعی نگذاشت و راه خطا رفت برخلاف رهنمودهای خداوند عمل کرده و گناهکار است و مستوجب کیفر. بدین‌ترتیب مسئول اعمال و افعال انسان خود انسان است و خداوند را در آن مداخله‌ای نیست. این نظریه بدون تردید اگر همان تفسیر معتزله نباشد لااقل بسیار نزدیك به آن است چون نظریه معتزلی‌ها بنابر خود استاد اینست که "کار از خود انسان و یا تأثیر قدرت او صادر می‌گردد و قدرت خداوندی در کار انسان دخالتی ندارد" ("جبر و اختیار"، ص. ۲۱۱). برای توضیح "امربین امرین) استاد شاهد مثالی از آیت‌الله خوئی میاورد و آنرا بهترین تشبیهی میداند که در این‌باره دیده شده است.

> "فرض کنیم یك فرد از انسان مبتلا به فلج است بطوری که توانائی حرکت ندارد. ما می‌توانیم با وصل‌کردن سیم برق، او را بحرکت واداریم. در هنگام این حرکت کلید برق در دست ما باشد بطوری که بتوانیم هر لحظه آن شخص را از حرکت بازداریم. حالا اگر چنین شخصی حرکت کند و کارهائی انجام دهد این کارها با اختیار او انجام خواهد گرفت خواه کار بد یاکار خوب. آنچه که از این کار به ما مستند است نیرو و قدرتی است که ما به توسط برق در او ایجاد کرده‌ایم...... طرز بهره‌برداری از این نیرو که ما به او داده‌ایم مربوط به اختیار اوست و به ما تعلقی ندارد. همچنین کارهای صادر، از ما، نیرو از خداوند است...... ولی اختیار بهره‌برداری از این نیرو کاملاً در دست ما است"
>
> (همانجا، ص. ۲۱۵ ـ ۲۱۴)

این مثال در تأیید معتزله است چون در آن از "جبر" اثری نمی‌بیند برعکس همه تفویض است. مگر جز اینست که تفویض، انسان را یکی از موجودات جهان می‌داند که پس از آفرینش و تکوین بخود واگذاشته و افعال وی کاملاً از رسالت ارادهٔ خداوند آزاد است. ("رئالیسم اسلامی"، جلد ۳، ص. ۱۶۹)

در این مثال انسان فقط توان حرکت خود را از خداوند دریافت می‌دارد و بس، از

ارادهٔ خداوند در اعمال او مطلقاً اثری نیست. شاید با توجّه به این امر است که استاد در این چارچوب باقی نمی‌ماند و در جای دیگر همین رساله ("جبر و اختیار") این نظر را ابراز می‌دارد که "انسان به جهت فقر و احتیاجی که دارد نمی‌تواند مخالف مشیت او (خداوند) رفتار کند" (ص. ۲۱۶)، مگر مشیت خداوند چیزی جز خواست ارادهٔ خداوند است؟ اگر انسان نمی‌تواند مخالف خواست ارادهٔ خداوند عمل کند دیگر چه جای سخن از اختیار است. خداوند میان کار بد و کار خوب انسان را مختار می‌گذارد ولی قدر مسلّم اینکه ارادهٔ او بر کار نیك است و باز هم "اگر انسان نمی‌تواند مخالف مشیت او رفتار کند" ارادهٔ او نمی‌تواند جز بر کار نیك تعلّق گیرد و بنابراین اختیار ندارد. مضافاً به اینکه انسان بیشتر بر خلاف ارادهٔ پروردگار عمل می‌کند، به اعمال زشت و ناشایست دست می‌زند و این خود می‌رساند که برخلاف مشیت خداوند میتوان رفتار کرد و "فقر و احتیاج" انسان را از این کار باز نمی‌دارد. بی‌فایده نیست نظر دکتر شریعتی را در این مورد بیاوریم. او برآنست که یك باغبان یا گیاه‌شناس:

> "مجبور است برای اصلاح درختان و تربیت گل‌ها از قوانین گیاه‌شناسی دقیقاً اطاعت کند ولی مختار است که باغش را هرطور که خواسته باشد بیاراید و هر گیاهی را که خواسته باشد در آنجا غرس کند.... می‌بینیم این اختیار را گیاه‌شناس و باغبان دارد امّا در عین‌حال مجبور است که از قوانین موجود در متن گیاه اطاعت کند بنابراین از طرفی انسان در جامعه مختار است و از طرفی مجبور به اطاعت از قوانین جامعه است"
>
> ("فلسفهٔ انسان"، دفتر سوّم، ص. ۸۱)

اختیار که گویا فقط به ارادهٔ انسان بستگی دارد در اینجا محلی از اعراب پیدا نمیکند. چون اگر قوانین گیاه‌شناسی بر ارادهٔ انسان فرمان می‌رانند و انسان مجبور به اطاعت از آنها است، دیگر اختیار چه معنیٰ دارد. باغبان یا گیاه‌شناس نمی‌تواند "هر گیاهی که خواسته باشد در آنجا غرس کند" چون هر گیاه برای زندگی و رشد احتیاج به زمین مساعد و آب و هوای مساعد دارد. در باغی که در نواحی سردسیر واقع شده نمی‌توان گیاهان مناطق حارّه را پرورش داد، در مازندران نمی‌توان درخت خرما

کاشت، کاکتوس‌های اقلیم سوزان را ممکن نیست در نواحی سردسیر رویاند. بنابراین باغبان هر گیاهی که اراده‌اش بر آن تعلّق گرفت نمی‌تواند در باغ خود غرس کند. ارادهٔ انسان نیز از حدود اصل علّیت نمی‌تواند فراتر رود و خودسرانه نیز آنچه خواست انجام دهد. از این نکته گذشته نظر دکتر شریعتی در مجموع همان دید ماتریالیسم مارکسیست از مسئلهٔ آزادی است. باغبان با شناخت خاك باغ و آب و هوای اقلیم می‌تواند گیاهان را برای کاشتن اختیار کند و هرچه دائرهٔ معلومات او از این دو عامل (خاك و هوا) و حتیٰ دربارهٔ طبیعت گیاهانی که غرس می‌کند عمیق‌تر و وسیعتر باشد اختیار او در انتخاب گیاهان آزادانه‌تر و آگاهانه‌تر است. آنچه که خود را به ارادهٔ انسان تحمیل میکند، همان ضرورت است، همان قوانین طبیعت است یعنی عاملی که جز آنچه هست نمی‌تواند باشد و اگر این ضرورت را شناختی، در کار باغبانی از آزادی و اختیار برخوردارِ خواهی بود. البته باغبان از میان درختان یا گل‌هائی که در باغ او امکان رشد و نمو دارند می‌تواند انتخاب کند، میتواند تصمیم بگیرد باغ را فی‌المثل به درختان میوه اختصاص دهد یا به گل‌های زیبا و در صورت انتخاب درختان میوه این یا آن میوه را انتخاب کند، اگر باغ را گل‌کاری می‌کند این یا آن گل را بکارد. بدیهی است که این انتخاب باغبان نیز بی علّت نمی‌تواند باشد و بطور کلّی در هیچ موردی نمی‌توان گفت که اختیار از دائرهٔ اصل علّیت برون است. نکتهٔ مهم اینکه این مثال مطلقاً با "امر بین امرین" نمی‌خواند زیرا که در آن نه از "جبر" یعنی ارادهٔ خداوند سخنی در میان است که همهٔ حوادث جهان و از آنجمله اعمال و افعال انسان با فرمان آن است و نه از تفویض که به انسان اختیار کامل می‌دهد و ارادهٔ خداوند را به هیچ می‌انگارد.

از آنچه در فوق آمد بروشنی معلوم است که اگر همهٔ بزرگان رئالیسم اسلامی نظریه "امربین امرین" را می‌پذیرند ولی در تفسیر آن با یکدیگر اختلاف‌نظر دارند و اگر این تفسیرها را بشکافیم دیده می‌شود که یکی به نظریه "جبر" اشاعره می‌رسد، دیگری به تفویض معتزله و سوّمی آنرا از دیدگاه علمی توضیح میدهد.

"جبر" و اختیار آنطور که در ادیان و فلسفهٔ‌الهی از آن سخن می‌رود بایکدیگر سازش نمی‌پذیرند، یا ارادهٔ خداوند در جمع امور حوادث جهان دخیل است و از

آنجمله در افعال و اعمال انسان، در اینصورت باید فاتحهٔ اختیار را خواند و یا انسان در افعال و اعمال خودمختار است در اینصورت ارادهٔ خداوند منشاء اثری نیست. موضع‌گیری "امر بین امرین" تضاد را حلّ نمیکند و سازشی بوجود نمیاورد و مفسرین آن یا در موضع "جبر" می‌افتند و یا در موضع تفویض. فقط فلسفهٔ مارکسیست توانسته است این "معضل" بزرگ را حلّ کند.

ضرورت و آزادی

از مطالب پیش بخوبی روشن است که اختیار، آزادی فردی است، آزادی افرادِ انسانیِ جدا از یکدیگر، آزادی فقط برای آنکه از کارهای ناشایست بپرهیزند و به اعمال و افعال نیك و شایسته بپردازند تا از نعمات اُخروی بهره‌مند گردند! هدف بزرگی که انسان از اختیار دنبال می‌کند، نزدیکی به خداوند است. اختیار، آزادی فردی در زمینهٔ معنویات و اخلاقیات است، در زمینهٔ "باید و نباید" های خشك و متحجر، صرف‌نظر از شرایط زمانی و مکانی، صرف‌نظر از تکامل جامعه. و این خود چیزی جز سلب آزادی نیست.

ارسطو با آنکه آزادی را با دانش و دانائی ارتباط میداد ولی تکیه را بر روی اختیار گذاشت. این سبك برخورد از ارسطو به قرون وسطیٰ رسید و کلیسا آنرا برای مقاصد مذهب بکار گرفت، "جبر" و اختیار از یونان به اسلام منتقل شد و هنوز هم همانگونه در رئالیسم اسلامی مطرح می‌شود. مسئلهٔ "جبر" و اختیار متعلّق به دنیای کهنه است و بوی پوسیدگی آن فلسفهٔ انقلابی را آزار می‌دهد. مسئلهٔ جبر و اختیار بگونه‌ای مطرح می‌شود که گوئی جهان از حرکت، و فلسفه و علم از پویندگی بازمانده‌اند. امّا برای رئالیسم اسلامی چاره‌ای نیست جز اینکه به "جبر" و اختیار بچسبد و آزادی را در زندانِ اختیار محبوس سازد چون آزادی به مفهومی که ماتریالیسم مارکسیست به آن می‌دهد به معنیٰ مرگ آن است. رئالیسم اسلامی با آزادی در هیچ زمینه‌ای سر سازگاری ندارد همانگونه که با علم خصومت می‌ورزد. مگر نمونهٔ حکومت اسلام در ایران گویای این امر نیست؟

جالب است که استاد محمد تقی جعفری در رسالهٔ سیصد صفحه‌ای خود دربارهٔ "جبر و اختیار" در یك گوشه به ارسطو بازگشته و ارتباط دانائی با آزادی را آورده و

البته به سبك اسلامی بیان کرده است:

"خداوند بزرگ در دستگاه پهناور هستی میلیاردها پدیده و عوامل را به جریان انداخته است. این عوامل و پدیده‌ها گاهی برای انسان روشن و گاه دیگر تحت محاسبه قرار نمی‌گیرند". این واقعیت "انسان را وادار می‌کند که در راه افزایش معلومات خود بکوشد تا بتواند هرچه بیشتر آنها را تحت محاسبه درآورده و در زندگانی خود با موفقیت بیشتری روبرو گردد و هر مقدار که عاجز و ناتوان باشد در همان مقدار مجبور بوده و کوچکترین مسئولیتی نخواهد داشت" (ص. ۲۵۵)

و این خود یك قدمی است ولو کوچك بسوی درك حقیقت و فلسفهٔ مارکسیست زیرا همهٔ حقایق به مارکسیسم ختم میشوند.

انسان در طبیعت دستخوش نیروهای کور است، نیروهائی که او را در بند اسارت خود نگاه داشته‌اند و گاه و بیگاه با تازیانه بر او می‌تازند و او را ناتوان و نابود می‌سازند، صاعقه از آسمان فرو می‌اوفتد، او و حاصل کار و زحمت او را به آتش می‌کشد، زلزله روی می‌دهد، برای او ویرانی و مرگ ببار میاورد، سیل سرازیر می‌شود، همه‌چیز او را با خود می‌برد، نیروی جاذبهٔ زمین او را وا می‌دارد که در سطح زمین باقی بماند، بیماری‌های گوناگون او را تحلیل میبرند و رنجور می‌سازند که پایان آنها مرگ است، کسوف و خسوف روی میدهد او را بوحشت می‌اندازند و غیره و غیره.

شاید در جامعه وضع به از اینست؟ امّا نه. در اینجا هم وضع بر وفق مراد نیست؛ برده در زیر تازیانهٔ برده‌دار مجبور به کار توانفرسا بوده و در زیر همین تازیانه جان خود را از دست می‌دهد، دهقان سرف در زیر قدرت فئودال دست و پا می‌زند و ارباب هرچه بخواهد بسر او می‌آورد، کارگر "آزاد" فقط آزاد است نیروی کار خود را به هر کس که می‌خرد به بهائی نازل‌تر از بهای واقعی بفروشد و تن به استثمار دهد تا خود و خانواده‌اش از گرسنگی تلف نشوند. در جامعه اقلیتی ثروتمند وسائل تولید را دراختیار دارد و برای تحصیل ثروت بیشتر و زندگی مجلل‌تر دمار از روزگار اکثریت زحمتکش درمیاورد.

کارگران کاخ‌های بلند و زیبائی می‌آفرینند ولی خود در زاغه‌های تاریك و نمور بسر می‌برند، همه‌چیز با دست توانای توده‌های رنجبر تولید می‌شود، ولی آنها خود از استفاده از نعماتی که تولید می‌کنند محرومند. تصوّر نرود که این نیروهای کور فقط گریبان اکثریت زحمتکش را می‌گیرند. بورژوازی نیز زمانی که پا بعرصهٔ وجود نهاد و رشد کرد هرگز نمی‌خواست با دست خود گورکنی را بپرورد که گور او را بکند، سرمایه‌دار هرگز مایل نیست که بحران‌های اقتصادی و سیاسی سراسر جامعه را فراگیرد و او را بورشکستگی و نابودی بکشاند، فئودال هرگز خواستار پیدایش بورژوازی نبود که او را از سریر قدرت بزیر بکشد و کلیسا نیز هیچگاه داوطلبانه تن به از دست رفتن قدرت قرون وسطائی خود نمی‌داد...بدین‌ترتیب در جامعه نیز نیروهائی در کار است که برخلاف خواست و ارادهٔ انسان‌ها عمل می‌کنند و انسان در برابر آنها ناتوان است.

مسلّم است که انسان در برابر نیروهای کور طبیعت و اجتماع از آزادی برخوردار نیست، گرفتار و اسیر آنها است، امّا سلطهٔ این نیروها تا زمانی است که انسان آنها را نشناخته و به ماهیت و چگونگی تأثیر و عملکرد آنها پی‌نبرده است. شناختِ این نیروها و استفاده از آنها بخاطر اهداف انسان، انسان را از قید آنها آزاد می‌گرداند. تاریخ تکامل جامعهٔ انسانی شاهد گویائی از این آزادی تدریجی است و این حکم فلسفهٔ مارکسیست که "آزادی در شناخت ضرورت است"، حکمی بس عمیق و پر معنیٰ، در انطباق کامل با حقیقت و واقعیت است.

آزادی در شناخت ضرورت است. ضرورت چیست؟ **ضرورت همین نیروهای کور و لاشعوراند که تأثیر آنها بصورت قوانینی تجلی می‌کند، قوانینی مستقل از خواست و ارادهٔ انسان که بر طبیعت و جامعه حکم میرانند. ضرورت آن پدیده یا حادثه‌ای است که باید بوقوع بپیوندد و حتماً بوقوع می‌پیوندد.**

مرگ طبیعی انسان ضرورت است، توالی شب و روز یا زمستان و تابستان ضرورت است، سقوط اجسامی که به هوا پرتاب می‌شوند ضرورت است، تبدیل مادّهٔ غیر زنده به مادّهٔ زنده در شرایط مشخصی که در گذشتهٔ بسیار دور بر روی زمین وجود داشته ضرورت است، کسوف و خسوف ضرورت است و غیره.

آزادی چیست؟ **آزادی رابطهٔ انسان را با ضرورت‌های کور و قانونمندی‌های طبیعت و جامعه بیان می‌دارد و در عین حال مبین درجهٔ شناخت این ضرورت‌ها و درجهٔ تسلط انسان بر این ضرورت‌ها است.** بنابر این ماتریالیسم مارکسیست آزادی را به اختیار و آزادی فردی آن هم در دائرهٔ تکامل اخلاقیات و معنویات که غالباً جنبهٔ انتزاعی دارند محدود نمی‌کند بلکه به آن دامنهٔ وسیعتری میدهد.
انسان در برابر نیروهای کور و قانومندی‌های طبیعت و جامعه تا زمانی درمانده و ناتوان است، تا زمانی مقهور و اسیر آنها است که آنها را نشناخته است. همینکه ضرورت شناخته شد، همینکه انسان به شناخت قوانین دست یافت، این انسان است که بر ضرورت تسلط می‌یابد، خود را از قید آن می‌رهاند و آنرا برای اهداف خویش بکار می‌اندازد. بدینسان انسان از اسارت بیرون میاید و ضرورت به آزادی تبدیل می‌شود بدون آنکه خود محو و زائل گردد.
آزادی هیچوقت بدون شناخت قوانین عینی (در طبیعت و جامعه) بدست نمی‌آید. آزادی در شناخت این قوانین است و در امکاناتی که بر اثر شناخت بوجود میاید. تکامل تکنیك ماشینی در تولیدات صنعتی، ساختمان تأسیسات برق‌آبی و برق اتمی، استفاده از انرژی اتمی، پرواز در فضا، قلع و قمع بسیاری از بیماری‌های مهلك، بهره گیری از شناخت قوانین عینی تکامل جامعه برای فعالیت آگاهانه و ثمربخش انسانها، اینها همه نشان می‌دهند که چگونه انسان با شناخت ضرورت‌های کور و قوانین عینی می‌تواند خود را از زیر سلطهٔ طبیعت و اجتماع بدرآورد و بر طبیعت و اجتماع فرمان براند. اینها همه نشانهٔ آنست که آزادی در گروی شناخت ضرورت است. آزادی، آنگونه که رئالیسم اسلامی می‌نمایاند، نعمتی نیست جاودانی که یك‌بار برای همیشه به انسان اعطا شده باشد. این تکامل جامعه است که طیّ روند خود انسان را از قهر طبیعت و اجتماع آزاد می‌سازد و دامنهٔ آزادی را در همهٔ زمینه‌ها گسترش میدهد. انسان اوّلیه حتیٰ زمانی که توانست خود را از حیوانات ممتاز گرداند، هنوز همانقدر مقهور طبیعت بود که حیوانات دیگر، امّا هر گامی که در راه شناخت طبیعت برداشت به همان اندازه خود را از قهر طبیعت رهانید. آیا روشن نیست که **آزادی یك پروسه است، یك روند است و بنابراین یك مقولهٔ**

تاریخی است؟ تکاملِ شناخت پیوسته آزادی را بسط و گسترش میدهد. هر روز بیشتر و عمیق‌تر انسان را از زیر سلطهٔ نیروهای کور بیرون می‌کشد و دامنهٔ فرمانروائی او را بر طبیعت و اجتماع توسعه می‌بخشد. تبدیل دنیای ضرورت به دنیای آزادی فقط زمانی فرا می‌رسد که انسان‌ها قوانین عینی طبیعت و اجتماع را بشناسند و مورد استفاده قراردهند.

مسئلهٔ اختیار جنبهٔ خاصی از مفهوم مارکسیستی آزادی است. فلسفهٔ مارکسیست برخلاف رئالیسم اسلامی هرگز پدیده‌ای ولو شعور انسان را از جبر جهانشمول مستثنیٰ نمی‌سازد. هر شئی، پدیده و روند دنیای مادّی و از آنجمله شعور انسان از تأثیر ضرورت و جبر برکنار نیست. ارادهٔ انسان نیز به مثابه پدیده‌ای از شعور در زیر سلطهٔ جبر و ضرورت است و با این توضیح اختیار چیزی نیست جز توانائی تصمیم‌گیری با آگاهی و دانائی در مسئلهٔ مورد نظر. هرچه دامنهٔ شناخت انسان از مسئله‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر باشد انسان با آزادی بیشتر تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند و عمل او در چنین حالتی بر وفق مراد است. هرگونه شك و تردید در انتخابِ یکی از امکانات تصمیم‌گیری متفاوت و متضاد، نشانهٔ عدم شناخت یا شناخت ناکافی امر است و در عین حال نشانهٔ فقدان آزادی و اختیار.

آزادی رابطهٔ انسان با ضرورت و قانونمندی عینی است هم در طبیعت و هم در اجتماع، رابطه‌ای که پیوند دیالکتیکی این دو مقوله را نشان می‌دهد و آزادی را در شناخت ضرورت و قانونمندی و استفاده از این شناخت در پراتیك اجتماعی می‌بیند. ضرورت از آزادی و آزادی از ضرورت جدا نیست و هیچیك بدون دیگری و مستقل از دیگری وجود ندارد و از این دو آنچه عمده است ضرورت است که در جریان تکامل اجتماع پیوسته به آزادی تبدیل میشود.

بالاخره اگر آزادی در پیوند با انسان قابل طرح است بنابراین یك **مقولهٔ اجتماعی** است و منحصراً در اجتماع مصداق پیدا می‌کند. توسعهٔ مفهوم آزادی از اجتماع به طبیعت که در آن جبر کور حکمفرماست نادرست است.

ضرورت و اتّفاق

قبول ضرورت عینی در طبیعت و اجتماع یك خصیصهٔ فلسفهٔ مادّی است. میگوئیم ضرورت عینی، یعنی ضرورتی که در خارج از ذهن و مستقل از آن در طبیعت و جامعه حکمفرما است. مقولهٔ ضرورت در تفکر، در واقع انعکاسِ نسبتاً صحیح ضرورت عینی در ذهن انسان است. ضرورت مانند علّیت و قانونمندی در زمره روابطِ عینی است که اشیاء و پدیده‌ها و روندهای طبیعت و اجتماع را به هم پیوند می‌دهد. فلسفهٔ مارکسیست نمی‌تواند آن را نادیده انگارد و از کنار او بگذرد. این حقیقتی است که از دید کسانی که به فلسفهٔ مارکسیست آشنائی دارند پوشیده نیست. معذالك کسانی نیز پیدا می‌شوند که به "انتقاد" از مارکسیسم می‌پردازند بدون آنکه آن را بشناسند، "اصول فلسفه و روش رئالیسم" بر آنست که:

"طرفدارانِ منطقِ دیالکتیك مبحثِ ضرورت را در منطق زائد میدانند" اعتقاد به نسبتِ ضروریه را از مظاهرِ جمودِ منطق باصطلاح "استاتیك" میشمارند. (جلد ۳، ص. ۹۶)

آیا این نظریه را باید به حساب عدم آشنائی با فلسفهٔ مارکسیست گذاشت یا بحساب غرض ورزی که باید از آن یا هر شیوهٔ دیگر برای بی‌اعتبار کردن مارکسیسم مدد گرفت. یا به حساب هر دو؟ عجیب‌تر آنکه در صفحهٔ مقابل مطالب فوق، آنجاکه از عقاید مختلف دربارهٔ ضرورت سخن بمیان می‌آورد، مینویسد: بنابر

"مادیین جدید نظامِ موجودات نظامِ ضروری و وجوبی است زیرا که قانونِ علّیتِ عمومی و قانونِ جبرِ علّی و معلولی معتبر است" (همانجا، ص. ۹۸ ـ ۹۷)

اگر ماتریالیسم مارکسیست (مادیین جدید) نظام موجودات را ضروری می‌داند چگونه می‌تواند دربارهٔ مقولهٔ ضرورت سکوت اختیار کند و توضیح ندهد که

ضروری و ضرورت چیست. مارکسیسم هیچگاه مفاهیم و مقولاتی را که بکار می‌برد بدون تعریف و توضیح نمیگذارد.
رئالیسم اسلامی مبحثی را به ضرورت اختصاص می‌دهد ولی هرگز ضرورت را معنیٰ نمیکند، چون از دادن تعریف این مقوله ناتوان است. او در "اصول فلسفه" در توضیح معانی ضرورت چنین مینویسد:

"ضرورت و امکان از جمله مفاهیمی مستند که احتیاج به تعریف و توضیح ندارند.
اگر در یك مفهوم ابهام و یا اجمالی باشد برای توضیح آن باید متوسل به تعریف شد و اگر ابهام و اجمالی نباشد مستغنی از تعریف و توضیح است."

چگونه مقوله‌ای فلسفی مانند ضرورت می‌تواند مستغنی از تعریف باشد؟ در منطق و فلسفه کمتر مفهومی - یا بهتر گفته شود هیچ مفهومی را نمی‌یابید که ولو خالی از ابهام، تعریف خود را نداشته باشد و مفاهیمی مانند رنگ، میوه، فلز، حیوان، گیاه، زنده، حیات، مرگ، تکامل و ... اگر تعریفی نداشته باشند که حدّ و مرزی برای آنها ترسیم کند، اساساً مفهوم و معنائی پیدا نمی‌کند. امّا "اصول فلسفه و روش رئالیسم" حتیٰ به این منطق هم بی‌اعتنا است و بشما میگوید:

"برای مستغنی‌بودن این دو مفهوم (امکان و ضرورت) از تعریف، چندان احتیاجی به اقامهٔ برهان نیست. هرکس به ضمیر و وجدان خویش مراجعه کند درمیابد که تصوّر روشن و بسیار روشن و بسیار واضحی از این دو مفهوم دارد" (جلد ۳، ص. ۷۹ و ۸۰)

چگونه می‌شود در یك بحث جدی و حتیٰ شوخی، مخاطب ضمن بحث، مقصود و معنای کلمه‌ای راکه بکار برده‌اید از شما بپرسد و شما او را به ضمیر و وجدان او مراجعه دهید؟ اگر در ضمیر و وجدان او کلمه معنای روشن داشت که در مقام پرسش از شما برنمی‌آید.
فقدان تعریف ضرورت و همچنین سایر "مفاهیمِ عامِ فلسفی" (ص. ۸۰) موجب می‌شود که تفاوت میان ضرورت و علّیت، ضرورت و قانون در تاریکی بماند.

مقولاتِ فلسفی ضرورت، قانونمندی و علّیت همه از یك سنخ‌اند معذالك نمی‌توان میان آنها علامت تساوی گذاشت.

در مورد ضرورت و علّیت از یکسو باید گفت که علّیت عام‌تر از ضرورت است بدینمعنیٰ که در جهان مادّی هیچ‌چیز بدون علّت نیست ولی حادثه‌ای می‌تواند روی دهد که ناشی از ضرورت نباشد. مرگ طبیعی انسان، مرگ انسان بر اثر سانحه هر دو از اصل علّیت پیروی می‌کنند ولی اوّلی که از جوهر و ماهیت حیات انسان می‌تراود ضرورت است و اجباراً پیش میاید و دوّمی ضرورت نیست، تصادف و اتّفاق است یعنی میتواند بوقوع به پیوندد یا نپیوندد. از سوی دیگر هر رابطهٔ علّی رابطه‌ای ضروری میان علّت و معلول است ولی هر رابطهٔ ضروری علّی نیست. توالی شب و روز، توالی تابستان و زمستان ضروری است ولی میان آنها رابطهٔ علّی برقرار نیست، میان تساوی دو ضلع و تساوی دو زاویه مجاور آنها در یك مثلث متساوی الساقین رابطهٔ ضروری برقرار است ولی رابطهٔ علّی نیست، بدینمعنیٰ نمی‌توان گفت ضرورت عام‌تر از علّیت است.

در مورد ضرورت و قانون نیز چنین است. هر قانونی ضرورت است ولی هر ضرورتی قانون نیست. قانون رابطهٔ میان اشیاء و پدیده‌ها است. رابطه‌ای ضروری ولی در عین حال **عام و پایدار**. عام از اینجهت که یا برای تمام طبیعت صدق می‌کند مانند قانون جاذبهٔ عمومی و قانون بقاء مادّه، و یا لااقل یك دسته از اشیاء و پدیده‌ها را دربرمی‌گیرد مانند قانون بویل - ماریوت برای گازهای رقیق. امّا ضرورت حتماً جنبهٔ عام ندارد و می‌تواند به پدیده‌ای منفرد و تنها تعلّق گیرد (بیرون آمدن زنده از غیر زنده در سطح زمین).

ضرورت مانند علّیت و قانونمندی، رابطهٔ عینی میان اشیاء و پدیده‌ها و روندهای دنیای مادّی است، رابطه‌ای که تحت شرایط معین همیشه بصورت معینی بروز می‌کند و نه به هیچ صورت دیگر. رابطهٔ میان آب و بخار در شرایط متعارفی و صد درجه حرارت رابطه‌ای ضروری است. در اینصورت آب بصورت بخار درمی‌آید و نمی‌تواند بصورت دیگری درآید. هرگاه سنگی به هوا پرتاب شود بزمین باز می‌گردد چون زمین با جرم عظیم خود جرم کوچك سنگ را بسوی خود می‌کشد و

این سقوط برطبق قانون سقوط اجسام صورت می‌گیرد. از نظام سرمایه‌داری بنابر ضرورت نظام سوسیالیستی بیرون میاید و نمی‌تواند بیرون نیاید. اگرگفته می‌شود که نظام سوسیالیستی ضروری است یا تبدیل آب به بخار در صد درجه حرارت و شرایط متعارفی ضروری است یا سقوط جسمی که در فضا رها شود به زمین ضروری است همه به استناد رابطه‌ای است که میان اجسام و پدیده‌ها برقرار است، رابطه‌ای ضروری که ناگزیر بصورت معینی بروز میکند.

"اصول فلسفه و روش رئالیسم" به شما میگوید:

> "هیچ واقعیتی را از خودش نمیتوان سلب کرد... هرگز نمی‌شود گفت درختی که امروز هست، امروز نیست...."، "ما این خاصه را در بحث‌های خود "ضرورت" می‌نامیم" (جلد ۳، ص. ۱۱۴)

به این مفهوم هرچیز به علّت اینکه هست و تا زمانی که هست ضرورت است. ضرورت آنچیزی است که وجود دارد. واقعیت دارد، نتیجه این می‌شود که در جهان مادّی چیزی جز ضرورت نیست. اگر انسان امروز در خیابان گرفتار سانحه می‌شود ضرورت است و گویا جز این نمی‌تواند باشد، اگر در بهار تگرگ شدیدی بارید و سردرختی‌ها را زد ضرورت است و جز این نمیتواند باشد، اگر نوزادی ناقص‌الخلقه چشم بر جهان گشود ضرورت است... در یك کلام هر آنچه هست و واقعیت دارد یا واقعیت پیدا می‌کند ضرورت است در حالی که چنین نیست. نویسندهٔ همین عبارات، خود در جای دیگر به اتّفاق اشاره می‌کند و اتّفاق یعنی نفی ضرورت. علّت این سردرگمی اینست که مقولهٔ ضرورت با تمام پرگوئی‌هائی که دربارهٔ آن بعمل می‌آید، با تمام انواعی که برای آن برشمرده می‌شود (ضرورت‌بالذات، ضرورت‌بالغیر، ضرورت ذاتی فلسفی، ضرورتِ ذاتیِ منطقی و غیره..) برای رئالیسم اسلامی روشن نیست. و همین آقایان که خیال می‌کنند هرکس به ضمیر و وجدان خود مراجعه کند مقولهٔ ضرورت را درمی‌یابد، خود در ضمیر و وجدان خود ضرورت را درك نکرده‌اند.

ضرورت مانند همهٔ روابط دیگر دنیای مادّی دارای حقیقت عینی است یعنی مستقل از شعور انسان وجود دارد و در ذهن انسان انعکاس می‌یابد. رئالیسم اسلامی

برآنست که ضرورت حسّی نیست، معقول است، ضرورت را نمی‌توان دید، بوئید و لمس کرد. این حقیقتی غیر قابل انکار است. اصولاً هیچ مفهومی قابل دیدن، لمس‌کردن یا بوئیدن نیست. مفاهیم ساده مانند رنگ، میوه، حیوان، گیاه و غیره نیز واجد همین خاصیت است ولی این بدان معنیٰ نیست که این مفاهیم آفریده ذهن‌اند و ریشه در واقعیت خارج ندارند. البته در خارج از ذهن، حیوان وجود ندارد، میوه وجود ندارد، آنچه هست مشخص است، زردآلو است، انگور است، سگ است، گربه است و غیره. معذالك ذهن انسان مفهوم میوه را بکمك تفکر و تعقل و تعمیم از آنچه که در میوه‌های مشخص، مشترك و ماهوی است بیرون می‌کشد. همهٔ مفاهیم اینگونه ساخته می‌شوند. مفهوم یك پله کان بالاتر از شناخت حسّی در معرفت بدنیای خارج است، مفهوم، شناخت عمیق‌تر و گسترده‌تری از واقعیت خارج بدست می‌دهد. واژهٔ میوه یا حیوان در نزد هر انسان شناخت عمیق‌تر و وسیع‌تری است، تا واژهٔ پرتقال یا موش. یادآور شویم که شناخت دارای دو مرحله است: شناخت حسّی و شناخت تعقلی. مفهوم، سنگ بنای شناخت تعقلی است. ضرورت نیز یکی از همین مفاهیم است منتها بمراتب عام‌تر و همه گیرتر. مفاهیم و مقولات چه علمی باشند و چه فلسفی همه از شناخت حسّی منشاء می‌گیرند. در مثال‌هائی که در مورد ضرورت ذکر شد، رابطهٔ ضروری در همه‌جا محسوس است: سنگ ناگزیر بزمین می‌افتد، آب ناگزیر بخار می‌شود، سرمایه‌داری ناگزیر به سوسیالیسم می‌انجامد و... انسان با مشاهدهٔ این واقعیاتِ ناگزیر و میلیون‌ها واقعیتِ نظیر اینها، بکمك تجرید (جداکردن رابطهٔناگزیر و تخلف‌ناپذیر از هر موردِ مشخص) و تعمیم (عمومیت دادن آن به تمام موارد)، مفهوم یا مقولهٔ ضرورت را می‌سازد. بدین‌سان مقولهٔ فلسفی ضرورت با آنکه دیدنی، بوئیدنی و لمس‌کردنی نیست ولی از شناخت حسّی بیرون می‌آید. رئالیسم اسلامی که از تئوری شناخت، درك روشن و جامعی ندارد، بناچار این نتیجه را می‌گیرد که "عقل" این حقایق (ضرورت) را به طریق دیگری نائل شده" و مفاهیم "تنها قوّهٔ تجرید و تعمیم و کلی‌سازی ذهن نیست بلکه واجد بودن این مفاهیم عامهٔ فلسفی است" (ص. ۸۱) و این بدان معنیٰ است که "مفاهیم عامهٔ فلسفی" ذهنی و فاقد عینیت‌اند. قانون علمی هنگامی صورت قانون علمی بخود

می‌گیرد که "ذهن آن را بصورت قطعی و خلاف‌ناپذیر تلّقی کند". قانون علمی آن نیست که خود در واقعیت قطعی و خلاف‌ناپذیر باشد، قانون علمی آنست که "ذهن آن را قطعی و خلاف‌ناپذیر تلّقی کند". خلاف‌ناپذیریِ قانونِ علمی نتیجهٔ انعکاسِ واقعیتِ عینی در مغزِ انسان نیست بلکه نتیجهٔ تلّقی ذهن است. اینجا است که خصلتِ عینیِ مفاهیم و مقولات و حتیٰ قوانین نفی می‌شود و خصلتِ ایدآلیستیِ رئالیسمِ اسلامی آشکار میگردد.

در برابر ضرورت و به عنوان تکلمهٔ آن مقولهٔ تصادف و اتّفاق قرار می‌گیرد. ضرورت ایجاب می‌کند که شیئی یا پدیدهٔ مشخصی تحتِ شرایط معین حتماً و ضرورتاً وجود یابد و نمی‌تواند جز این باشد، در حالت تصادف و اتّفاق شیئی یا پدیده **ممکن است** وقوع یابد یا نیابد، **ممکن است** به این صورت اتّفاق اوفتد یا بصورت دیگر. درخت سیب در بهار بر اثر شرایط مساعد شکوفه می‌کند و سپس به میوه می‌نشیند. شکوفه کردن و به میوه نشستن درخت ضروری است و ناگزیر پیش‌خواهد آمد. این ضرورت از ذات و درون درخت سیب، از رابطهٔ میان ارگان‌هایش، از رابطه‌اش با محیط خارج بیرون می‌آید. ضرورت از سرشت و ماهیت پدیده میتراود. امّا ناگهان تگرگ ممتدی شکوفه‌های درخت را می‌ریزاند و درخت به میوه نمی‌نشیند. بارش تگرگ ضروری نیست، اتّفاقی است، ممکن است بوقوع بپیوندد یا نپیوندد. بی‌بارشدنِ درخت چنانکه می‌بینیم، از سرشتِ درخت برنمی‌خیزد بلکه مربوط به عوامل خارجی است. انقلاب سوسیالیستی باید ناگزیر به سوسیالیسم و کمونیسم بیانجامد، این ضرورت از درون خود جامعه‌ای که در آن انقلاب سوسیالیستی روی‌داده و از روابط تولید سوسیالیستی منشاء می‌گیرد. امّا بورژوازی امپریالیستی می‌تواند به کشور سوسیالیستی هجوم برد و دیکتاتوری پرولتاریا را با دیکتاتوری بورژوازی جانشین کند یا حتیٰ در درون کشور بقایای طبقات بورژوازی و خرده بورژوازی در شرایط مساعد قدرت را بدست می‌گیرند و جامعه را از مسیر ساختمان سوسیالیسم و کمونیسم منحرف می‌سازند و روابط سرمایه‌داری از نو استقرار می‌یابد و این یك امر تصادفی است. حیات انسان (یا هر موجود زندهٔ دیگر) بر اثر عوامل درونی (و بیرونی) ناگزیر بمرگ پایان می‌یابد

(عوامل درونی نقش تعیین کننده دارند) این ضرورت است. امّا مرگ بر اثر سانحه نتیجهٔ عوامل درونی نیست، نتیجهٔ عوامل خارجی است و.... چنانکه ملاحظه می‌شود در طبیعت و اجتماع وجود تصادف و اتّفاق انکارناپذیر است. تصادف درواقع، یك شکل بروز ضرورت و تکملهٔ آنست. این مطلب را با مثال‌هائی روشن می‌کنیم:

"فرض کنیم در یك کشور سرمایه‌داری، یك مالك کوچك مثلاً صاحب یك شیرینی فروشی کارش بورشکستگی می‌کشد و به پرولتر تبدیل می‌گردد. این حادثه غالباً پیش‌می‌آید. شیرینی فروش خود گمان می‌برد که این حادثه صرفاً اتّفاقی است و هیچ رابطه‌ای با ضرورت ندارد. درواقع هم تصادفی است که این شیرینی فروش و نه آن دیگری ورشکسته میشود، چون در یك مکان دیگر، تحت شرایط دیگر، یك شیرینی فروشِ دیگر می‌تواند تا پایان زندگیش صاحب شیرینی فروشی باقی بماند. می‌توان یك رشته عوامل اتّفاقی یافت که درست بورشکستگی همین شیرینی فروش انجامیده‌اند، مثلاً این عامل که در مجاورت آن یك شیرینی فروش بزرگ با شیرینی ارزان قیمت افتتاح شده و شیرینی فروش ما مشتریان خود را از دست داده است و غیره. امّا در پشت همین حادثه، مانند هر تصادف دیگر یك ضرورت نهفته است. در جامعهٔ سرمایه‌داری با تکامل صنعت، ورشکستگی خرده‌بورژواها (کاسب‌ها، دهقانان، پیشه‌وران) یك پروسهٔ ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و این قانون سرمایه‌داری است. این ضرورت از خلال انبوهی از تصادفات (ورشکستگی مالکین کوچك منفرد) بروز می‌کند. بدون وجود این پدیده‌های اتّفاقی منفرد که خود نتیجهٔ جریان عمومی تکامل سرمایه‌داری است ضرورت اقتصادی نمی‌تواند بمنصه‌ظهور رسد." (نقل از کتاب "درس فلسفهٔ مارکسیستی)

قیمت کالا در تولید سرمایه‌داری برحسب عرضه و تقاضا فرق می‌کند گاهی برحسب تصادف پائین‌تر و گاه بالاتر از ارزش واقعی آن به فروش میرسد. امّا از خلال این نوسانات تصادفی این قانون حاصل میاید که کالا در طول زمان و صرف‌نظر از نوسانات قیمت، در بازار به ارزش واقعی خود به فروش میرود.

مواد رادیواکتیو تجزیه میشوند به این معنیٰ که پیوسته ذرّاتی بخارج می‌پراکنند. این تجزیه به میزان ثابتی است و می‌توان آن را دقیقاً اندازه گرفت. این اندازه گیری

پیش‌بینی می‌کند که چه مقدار از عنصر رادیواکتیو در دورهٔ معین تجزیه می‌شود. امّا تعیین این امر که طیّ این دوره کدامیك از اتم‌ها دستخوش تجزیه می‌شوند ممکن نیست و مربوط به تصادف است.

فشاری که از طرفِ گاز بر جدارِ ظرف وارد میاید نتیجهٔ برخورد مولوکول‌هایِ گاز با جدارِ ظرف است. در هر لحظه تعداد بیشماری از آنها با جدار ظرف برخورد می‌کنند امّا اینکه کدام ملکول در کدام لحظه، به کدام نقطه از جدار برمی‌خورد محصول تصادف است ولی از خلال این تصادفات این قانون نتیجه می‌شود که بنابر آن میان فشار و حجم گاز رابطهٔ کاملاً معینی برقرار است.

این نکته را هم یادآوری کنیم که اتّفاق از دائرهٔ اصل علّیت بیرون نیست. هر تصادفی را علّتی است منتها علّت یا عللی که منجر به بروز اتّفاق می‌شود از درون پدیده برنمیخیزد. بلکه علّت یا علل خارجی است. اینکه من پس از سالها برحسب اتّفاق دوستی را در خیابان ملاقات میکنم به این معنیٰ نیست که علّتی در کار نمی‌باشد. این ملاقات بستگی به این دارد که من چه موقع از خانه بیرون آمده و چه مسیری را پیموده‌ام و چه توقف‌ها یا تأخیرهائی داشته‌ام تا به نقطهٔ ملاقات رسیده‌ام. همین عوامل در مورد طرف مقابل نیز صدق می‌کند. این ملاقات از ذات من یا دوست من سرچشمه نمی‌گیرد. بلکه مربوط به علل و عوامل خارجی است. اتّفاق در نقطه تقاطع پدیده‌هائی است که هر کدام علّت یا علل خود را دارا می‌باشند. تلاقی این پدیده‌ها در آن نقطهٔ معین نتیجه برخورد شرایط بسیاری است و لذا ضروری نیست و چنانچه یکی از این شرایط وجود نیابد این تلاقی صورت نخواهد گرفت.

رئالیسم اسلامی اتّفاق را از بیخ و بن نفی می‌کند در حالی که اگر برای تعریف و توضیح مفاهیم و مقولات فلسفی، انسان باید به ضمیر و وجدان خود مراجعه کند مقولهٔ تصادف از مفاهیمی است که درك آن به مراتب آسان‌تر از ضرورت است چون هرکس در زندگی عادی با آن سر و کار دارد و بهمین جهت به اتّفاق و تصادف معتقد است و آن را می‌پذیرد، اگرچه بر اثر تلقیناتِ روحانیت آنرا به "بخت" و "قسمت" و "سرنوشت" نسبت میدهد. همین مقولهٔ فلسفی که هرکس، با تجربهٔ شخصی آنرا احساس میکند جائی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" نمی‌یابد.

"قانون علّیت و معلولیّت در مقابل فرض صدفه و اتّفاق است. صدفه عبارتست از اینکه فرض کنیم حادثه‌ای خودبخود بدون آنکه شیئی از اشیاء دخالت داشته باشد بوجود آید. یکی از ضروریات عقل امتناع صدفه و اتّفاق است" (جلد ۳، ص. ۸۶)

"صدفه و اتّفاق که همه کس محال بودن آنرا درك میکند اینست که چیزی که وقتی نبوده و بعد بود شده بلاعلّت بود بشود" (همانجا، ص. ۱۹۸)

رئالیسم اسلامی علی‌رغم عقل سلیم و علی‌رغم اینکه واقعیت روزمره "محال بودن" آن را درك می‌کند "امتناع صدفه و اتّفاق" را "یکی از ضروریات عقل" می‌شمرد آن هم به این دلیل که اتّفاق گویا بلاعلّت است. اتّفاق بنابر رئالیسم اسلامی گویا آنچیزی است که علّت ندارد و هیچ شیئی از اشیاء در بروز آن دخیل نیست. روشن است که با این تعریف، اتّفاق خودبخود نفی می‌شود چون چیزی که علّت ندارد وجود نمی‌یابد. معلوم نیست رئالیسم اسلامی این اندیشه را که اتّفاق بلاعلّت است از قوطی کدام عطاری بیرون کشیده است. مزرعهٔ گندم گاهی مورد هجوم واقع می‌شود و محصول نابود می‌گردد. هجوم ملخ ضروری نیست، اتّفاق است چون ممکن است روی دهد و ممکن است روی ندهد ولی در همه‌حال علّت نابودی محصول است. آیا کسی را در جهان پیدا می‌کنید که از بین‌رفتن محصول را بلاعلّت بداند؟ البته وقتی عقل و خرد از دنیای واقعیات روی بگرداند و در عالم دیگری سیر کند ناگزیر به گفتن چنین ترهاتی کشانیده میشود.

شگفت‌انگیزتر اینکه نویسندهٔ اصلی "اصول فلسفه و روش رئالیسم" پس از بیان این ادّعا که "در جهان هستی اتّفاق وجود ندارد" مطالبی به این شرح تحت عنوان "اتّفاق" بیان می‌دارد:

"ما می‌گوئیم سال گذشته بار درختان خوب بود و کمك شایانی به اقتصاد ما می‌کرد ولی اتّفاقاً سرمای آخر بهار یا تگرگ اوّل تابستان محصول سردرخت را از میان بُرد و به رشد اقتصاد لطمه‌زد. همچنین میگوئیم امروز بامداد برای خریدن حوائج خانه به بازار می‌رفتم اتّفاقاً با فلان دوستم برخورد نمودم و فلان گزارش را به من داد..." در این

مثال‌ها و صدها مثال دیگر اگر کنجکاوی کنیم **خواهیم دید حوادثی که به آنها نام اتّفاق و اتّفاقی‌داده‌ایم،** (در مثال ۱ سرما و تأثیر او، در مثال ۲ ملاقات دوست و گزارش آن...) **نمی‌خواهیم بگوئیم علّت فاعلی نداشت و فعل بی‌فاعل بوجود آمده زیرا علّت فاعلی هر یك از حوادث در مثال‌های مزبور پهلوی خود حادثه معلوم است.** بلکه می خواهیم بگوئیم حادثهٔ اتّفاقی در هر یك از مثال‌ها، ارتباطی به علل و عواملی که در مثال ذکر شده نداشته و از جریان آنها پیش‌بینی نمی‌شد مثلاً در مثال محصول و سرما، طبیعت درخت‌های میوه و سبز شدن بهاری و شکوفه‌بازکردن و بازنگاه‌داشتن و بواسطهٔ تغذیه میوه را بزرگ نمودن و بلاخره این مجموعه این غایت را (سرما و از میان رفتن میوه) در دنبال خود نداشته و پیش‌بینی نمی‌شد. پس حادثهٔ اتّفاقی، غایتی است که بدون ارتباط به فاعل و بی‌اقتضای فاعل در دنبال کار بیاید "...." با تأمل در این بیانات دستگیر می‌شود که در مورد اتّفاق باید سلسله‌ای از علل، **معلول خود را بوجود آورند و یکرشته دیگری از علل نیز معلول دیگری را موجود سازند و بواسطهٔ برخوردی که میانشان پیدا می‌شود سلسلهٔ دوّم در مجرای سلسلهٔ اوّل تصرّف و تأثیری موافق یا مخالف انجام دهند که با سلسلهٔ اوّل ارتباط نداشته باشند"** (جلد ۳، ص. ۲۵۸ - ۲۵۷) (تکیه از من است)

مجموعهٔ این بیانات حاکی از آنست که نویسنده خود هم به اتّفاق معتقد است و هم وجود آن را بدون علّت نمی‌داند. معذالك تمام توضیحات مانع از آن نیست که در نتیجه گیری نهائی، در "مسائلی که در این مقاله اثبات گردید" سیاه بر روی سفید بنویسد که "اتّفاق وجود ندارد". آیا بیانات فوق بر نفی اتّفاق دلالت دارد؟

اشکال اساسی "رئالیست‌های اسلامی" در اینجا است که میان دو مقولهٔ فلسفی "علّیت" و "ضرورت" تفاوت نمی‌گذارند و این از عدم درك آنها از این دو مقولهٔ فلسفی ناشی میشود. آنها نمی‌فهمند که هر رابطهٔ ضروری، علّی است ولی هر رابطهٔ علّی ضروری نیست. از دیدگاه آنها اتّفاق نیست چون هر چیزی را علّتی است و چون هر چیزی را علّتی است پس اتّفاق و تصادف را باید از قاموس فلسفه

کنارگذاشت. طرح صحیح مسئله بدینصورت است که هر حادثه‌ای را علّتی است و اتّفاق و تصادف از این اصل مستثنیٰ نمی‌باشند. معذالك اتّفاق هست چون هر حادثه‌ای ضروری نیست. بنابر آنها اتّفاق و تصادف نیست چون رابطهٔ علّی در همه‌جا و همه‌حال صادق است، درست برعکس، تصادف و اتّفاق هست چون همه‌چیز ضروری نیست.

بدیهی است وقتی صدفه و اتّفاق از جهان رخت‌بربندد هر حادثه‌ای رنگ ضرورت بخود می‌گیرد، وقتی اتّفاق از طبیعت و جامعه بیرون رود. آنچه بر جهان فرمان میراند ضرورت است و بس. هر آنچه بچشم می‌خورد ضروری است و نمی‌تواند غیر از آنچه که هست باشد. در اینجا است که نه‌تنها تصادف و اتّفاق تا درجهٔ ضرورت ارتقاء می‌یابد بلکه ضرورت نیز تا درجهٔ تصادف و اتّفاق سقوط میکند.

رئالیسم اسلامی با نفی اتّفاق و تصادف در چنین موضعی قرار می‌گیرد. "اصول فلسفه و روش رئالیسم" برآنست که "هر پدیدهٔ معلولی تا ضرورت نداشته باشد موجود نمی‌شود" (همانجا، ص. ۱۴۶). کسی در خیابان در نتیجهٔ تصادف با ماشین جان خود را از دست می‌دهد مرگ او ضرورت داشته است! آیا جز اینست که اتّفاق تا درجهٔ ضرورت و ضرورت تا درجهٔ اتّفاق تغییر یافته است؟

نشاندن ضرورت در مقام فرمانروای بلاشریك طبیعت و جامعه از مختصات ماتریالیسم قرن ۱۸ در مبارزه‌اش علیه مذهب است. برای ماتریالیسم مکانیکی سخن از اتّفاق و تصادف نشانهٔ نفی قوانینی است که در طبیعت عمل میکنند. یکی از این ماتریالیست‌ها، هولباك، بر آنست که:

> "همهٔ آنچیزهائی که ما می‌بینیم ضروری است و نمی‌تواند غیر از آنچه که هست طور دیگری باشد" .... "ما میتوانیم مطمئن باشیم که هیچ علّت ناچیز و دورافتاده‌ای نیست که گاهی بزرگترین و مستقیم‌ترین تأثیرات را برای ما پیش‌نیاورد. شاید چنانچه در صحاری خشك لیبی عناصر یك توفان فراهم‌آید و جریان باد آن را به ما برساند یك آتمسفر خفه کننده‌ای ایجاد می‌کند که مزاج و احساسات مردی را تحت‌تأثیر می‌گیرد، مردی که روابطش به او امکان میدهد بر مردمان بیشماری

> تأثیر بگذارد و با ارادهٔ خود دربارهٔ سرنوشت بسیاری از خلق‌ها تصمیم بگیرد." (سیستم طبیعت)

می‌بینید که چگونه یك حادثهٔ تصادفی در مکانی دوردست می‌تواند جهت حرکت ملّت‌ها را تغییر دهد و آنها را گرفتار بلا و مصیبت گرداند. ماتریالیست‌های قرن ۱۸ فرانسه که ضرورت را مطلق و اتّفاق را نفی میکردند درواقع حوادث خطیر و سرنوشت‌ساز جامعه را از تصادفات کوچك نتیجه می‌گرفتند.

شناخت

شناخت سیر انعکاس واقعیت عینی در مغز انسان و در عین حال نتیجهٔ آنست. از واژهٔ شناخت دو معنیٰ مستفاد می‌شود: در معنیٰ عام و جامع، شناختِ واقعیتِ عینی است که در طول تاریخ بشر تکامل یافته است و از این پس نیز تا بی‌نهایت تکامل خواهد یافت و در معنای محدود و خاص، به شناخت این یا آن شیئی یا پدیده اطلاق میشود.

اصل اساسی شناخت که تمام تکامل تاریخ و بویژه تکامل علوم آن را تأیید می‌کند اینست که شعور انسان قادر است واقعیت عینی را به درستی انعکاس دهد و بشناسد. فلسفهٔ مارکسیست جهان را شناختنی می‌داند و در این امر هیچگونه تردیدی به خود روا نمی‌دارد. نظر کانت دربارهٔ این که "شیئی بنفسه" (ماهیت) هرگز شناختنی نیست و انسان فقط "شیئی برای ما" (نمود) را می‌تواند بشناسد، خلاف همهٔ دستاوردهای پراتیك تاریخی انسان و پیشرفت‌های علوم است. هیچگونه شکاف عمیقی ماهیت و نمود را از یکدیگر جدا نمی‌سازد. انسان قادر است از نمودِ اشیاء و پدیده‌ها به ماهیت آنها پی‌ببرد و از شناخت "شیئی برای ما" به شناخت "شیئی بنفسه" دست‌یابد. کانت با تقسیم شیئی به "شیئی بنفسه" و "شیئی برای ما" درواقع شناخت جهان مادّی را نفی می‌کند. او معتقد است که آنچه ما می‌شناسیم "شیئی" برای ما است لیکن در پشت این شناخت چیست ما نمی‌دانیم. آگنوستیسیسم (Agnosticisme)، آن مکتب فلسفی است که انسان را در شناخت واقعیت عینی بکلّی ناتوان می‌بیند. معذالك پیروان کانت که شکاف میان "شیئی بنفسه" و "شیئی برای ما" را در تضاد فاحش با واقعیات علوم می‌دیدند مکتب خود را بصورت دیگری ادامه دادند، به اینصورت که در هر حال توانائی علم در شناخت واقعیت محدود است و انسان فقط به شناخت

بخشی از جهان مادّی دست خواهد یافت. "انسان هرگز نخواهد توانست به شناخت اجرام آسمانی و تحوّلات آنها نائل آید." امّا دستاوردهای جدید علوم بر این نظریه نیز خط بطلان کشید: ماهواره‌ها توانستند کرهٔ ماه را از نزدیك بشناسند و بر روی آن انسان پیاده کنند، توانستند از سیارات دیگر اطلاعات دقیقی بدست‌آورند. تجزیه طیفی در رادیوی نجومی شناخت انسان را از اجرام آسمانی وسعت داد و دقیق‌تر کرد. شناخت اتم و انرژی اتمی امکان داد تحوّلات درونی بسیاری از اجرام آسمانی روشن گردد و غیره و غیره. این وسائل در گذشته در اختیار انسان نبود و علم و تکنیك آنها را در اختیار انسانِ گذاشت و به یقین وسائل تازه و تازه‌تری در آینده در اختیار انسان قرار خو اهد گرفت.

بدینسان آگنوستیسیسم در شکلی که کانت به آن داد دو گرایش پیدا کرد: گرایشی که جهان را مطلقاً نشناختنی می‌داند و گرایش دیگری که برای شناخت محدودیت قائل است. رئالیسم اسلامی میان خود و کانت خط فاصل می‌کشد با استناد به این امر که کانت می‌گوید "دست بشر از رسیدن به حقایق بکلّی کوتاه است". معذالك در اردوی اگنوستی‌سیست‌ها باقی می‌ماند و استدلال او در این زمینه اینست که:

> "انسان هرچند با درست راه‌بردن فکر می‌تواند به کشف حقایق نائل شود، امّا از طرف دیگر حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر به کشف **پاره‌ای** از حقایق جهان نمیتواند نائل شود. علم کلّ نصیب کسی نخواهد شد"
>
> (تکیه از من) ("اصول فلسفه و روش رئالیسم"، جلد ۳، ص. ۱۶۲ ـ ۱۶۱)

بدین‌ترتیب برای رئالیسم اسلامی "کشف پاره‌ای از حقایق جهان" از دسترس شناخت انسان دورمیماند. این "پاره‌ای از حقایق"کدامند؟ آنها چه خصائصی دارند که شناخت آنها میسر نمیشود؟ چرا انسان نمیتواند به کشف این "پاره‌ای از حقایق" دست یابد ولی از کشف حقایق دیگر ناتوان نیست؟ چه تفاوتی میان این "پاره‌ای از حقایق"که انسان نمی‌تواند به کشف آنها نائل گردد با آن انبوه حقایقی که از دسترس شناخت دورنمی‌ماند وجود دارد؟ اینها سؤالاتی است که "اصول فلسفه" به آنها پاسخ نمیدهد و اصلاً چنین سؤالاتی در مخیله‌اش هم خطور نمی‌کند. جالب اینجا

است که "علامهٔ بزرگوار" در صفحهٔ بعد حتیٰ این سخن خود را هم از یاد می‌برد. همین "پاره‌ای حقایق" را نیز از دسترس شناخت دورمی‌سازد. او تحت فرمولی کلّی چنین می‌نویسد: "معلومات، اگر ما را به ماهیت اشیاء خارجی واقف نمی‌کند اجمالاً به وجود آنها واقف می‌کند" (همانجا، ص. ۱۶۳). و ماهیت اشیاء همان است که کانت "شیئی بنفسه" می‌نامد و معتقد است که انسان به شناخت آن موفق نخواهد شد. رئالیسم اسلامی مانند کانت برآنست که معلومات ما، ما را به ماهیت اشیاء خارجی واقف نمی‌کنند و فقط بر ما معلوم می‌دارند که در خارج از ما اشیائی وجود دارند. آیا این چیزی غیر از نظر کانت است؟ آیا این، رئالیسم اسلامی را در موضع آگنوستیسیسم تمام‌عیار قرار نمی‌دهد؟ عجب آنکه با حملهٔ به دکتر ارانی مینویسد: "راستی باید اذعان کرد که مادیین اصلاً اطلاع ندارند که در علم و فلسفه چه می‌گذرد" (همانجا). راست هم می‌گوید. مادیین نه از حلیه‌المتقین توشه‌ای برگرفته‌اند و نه از توضیح‌المسائل" ها!

رئالیسم اسلامی برای توجیه نظر خود، به "بی‌پایان‌بودن حقایق جهان" استناد می‌جوید. در اینکه حقایق جهان بی‌پایان‌اند تردید نیست ولی فتوای "استعداد محدود بشر" بر چه پایه‌ای استوار است؟ چه چیز نمایانگر آنست که استعداد بشر محدود است؟ البته اگر منظور از بشر فرد واحدی باشد یا حتیٰ بشر را به معنیٰ مجموعهٔ همهٔ انسانها در یك برهه از زمان یا یك دوران تاریخی بگیریم این اصل درست است که استعداد بشر محدود است. امّا دائرهٔ بشر همه انسانها همه نسل‌های گذشته و آینده را دربرمی‌گیرد و در این مقطع بر استعداد بشر حد و حصری متصور نیست. سیر شناخت در طول تاریخ بیش از دو میلیون سالی که از پیدایش انسان می‌گذرد، این حکم را به اثبات می‌رساند و هیچ دلیلی در دست نیست که در آینده در استعداد بشر فتوری روی خواهد داد یا محدودیتی پیش خواهد آمد. برعکس سیر گذشته وکنونی شناخت نشان میدهد که در آینده شناخت بشر با سرعت و دامنهٔ بیشتری ادامه خواهد یافت. شناخت در مسیر تاریخی ـ اجتماعی خود پیوسته از لحاظ دامنه و عمق تکامل یافته و طیّ آن پیوسته اشیاء و ارتباط‌های بیشتری از دنیای مادّی شناخته شده‌اند. جریان شناخت وقفه‌ناپذیر است و تا بی‌نهایت ادامه

خواهد یافت و "علم کلّ" که رئالیسم اسلامی از آن صحبت می‌کند سخنی بیهوده و توخالی است. "علم کلّ" یعنی قطع جریان شناخت، یعنی سکون و وقفه در پروسهٔ شناخت. و جریان شناخت قطع‌نشدنی است.

چنانکه از تعریف مقولهٔ شناخت برمیاید، شناخت مانند سکه دارای دو روی است؛ یك روی عینی و یك‌روی ذهنی، روی عینی شناخت، جهان مادّی است که منبع شناخت است و در خارج از ذهن و مستقل از آن وجود دارد. جهان مادّی پیش از آنکه انسان بر روی کرهٔ زمین پدید آید و شناختی صورت گیرد وجود داشته است. روی ذهنی شناخت، استعداد انسان در علم به جهان مادّی است، در کیفیت و خاصیت مغز انسان بمثابه ابزار شناخت است. تأثیر اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی بر روی اعضای حواس انسان که بصورت احساس، ادراك و تصور تجلی می‌کند، سنگ بنای انتزاع و تعمیم است که انسان را به شناخت ماهیت این اشیاء و پدیده‌ها رهنمون میشود.

با توجّه به دو روی شناخت نخست این نتیجه بدست میاید که شناخت از لحاظ **محتوی عینی** است اگرچه خود پدیده‌ای ذهنی است، پدیده‌ای ذهنی از اینجهت که در ماوراء انسان شناخت مطلقاً مفهومی پیدا نمی‌کند. و سپس این نتیجه که شناخت جهان مادّی و حتیٰ شناخت یك شیئی، یك پدیده یا یك سیستم هیچگاه یکباره دست نمیدهد. شناخت، هرچه باشد **یك پروسه** است و بنابراین نسبی است، نسبی به این معنیٰ که تابع محدودیت‌های اجتماعی است. این محدودیت‌ها مربوط میشود اولاً به محدودیت افزار و آلات تحقیقات علمی که پراتیك تولیدی باید در اختیار انسان قرار دهد و بدیهی است هرچه تولید تکامل بیشتری بیابد وسائل تحقیقات علمی کامل‌تر و دقیق‌تری دراختیار انسان می‌گذارد که به اعتلاء شناخت یاری میرساند. ثانیاً سطح "دانش بشری" هربار باید گسترده‌تر و پهناورتر شود تا دسترسی به شناخت عمیق‌تر و به تئوری‌های علمی جدید امکان‌پذیر گردد. نظریه داروین چنانچه سطح دانش در مسئلهٔ تبدّل و تحوّل موجودات زنده بدرجهٔ معینی نرسیده بود، امکان بروز نداشت. تئوری نسبیّت اینشتین برپایه دستاوردهای علمی گوناگون بنا گردید. مارکسیسم بدون وجود یك سلسله معلومات و تئوری‌های علمی، فلسفی و

اجتماعی امکان‌پذیر نبود و غیره. هیچ تئوری یا فرضیه یا قانون علمی ابتدابه‌ساکن از آسمان فرونمی‌افتد. علم اساساً به نزول حقایق از آسمان‌ها معتقد نیست و هر تئوری یا فرضیه علمی ناگزیر مسبوق به سابقه است. تئوری جدید که برپایه معلومات علمی موجود بنا می‌شود التقاطی نیست، جمع جبری معلومات پیشینیان نیست. مارکسیسم نیز چنین است. مارکس با کشف قوانین عام تحوّلات و تکامل جهان مادّی (طبیعت و اجتماع) و کشف قوانین دنیای سرمایه‌داری، بنائی چنان عظیم برپا کرد که از هیچ طوفانی هراندازه هم مخرّب و ویرانگر باشد آسیبی نخواهد دید. از زمان پیدایش مارکسیسم تاکنون حوادث تاریخی بسیاری روی داده که چهرهٔ جامعه را بکلّی دگرگون ساخته‌اند، طیّ این دوران تئوری‌ها و مکاتب فلسفی و اجتماعی گوناگون پدید آمده که در بوتهٔ فراموشی و نیستی افتاده‌اند. امّا پیشرفت و تکاملِ شناختِ جهانِ مادّی پیوسته آموزش مارکس را مورد تأیید قرار داده و تکامل میبخشد. نیروی حیاتی مارکسیسم در اینست که حقیقت است و حقیقت را نمی‌توان به گِل اندود.

باری، نسبی بودن به این معنیٰ است که شرایط اجتماعی برای شناخت، حدود و ثغوری تعیین میکنند که از آن نمی‌توان فراتر رفت، بطور کلّی ما شناختی را نسبی می‌گوئیم که مشروط به شرایطی معین باشد و در ارتباط با این شرایط اعتبار خود را حفظ کند. این قانون نیوتن که "جرم جسم تابع سرعت حرکت" نیست نسبی است یعنی فقط در ارتباط با سرعت‌های کم صدق می‌کند و در صورتی که سرعت مساوی صفر باشد از لحاظ تئوری کاملاً درست است. امّا در ارتباط با سرعت‌های زیاد حکم نادرست از آب درمی‌آید. وقتی می‌گوئیم آب H2O در فشار ۷۶ سانتیمتر و در حرارت ۱۰۰ درجه سانتیگراد میجوشد یك حقیقت نسبی را بیان کرده‌ایم چون اگر فشار تغییر کند یا بجای آب معمولی، آب سنگین D2O[۱۵] رابگیریم درجهٔ جوشیدن آب دیگر صد درجه نیست. در کرهٔ ماه که اثری از آب نیست این قانون مطلقاً مفهومی پیدا نمی‌کند. موازین اخلاقی در ارتباط با طبقات اجتماعی متفاوت‌اند و بنابراین خصلت نسبی دارند؛ استثمار از دیدگاه بورژوازی ضد ارزش و مذموم نیست، از دیدگاه پرولتاریا ضد انسانی است آنچنانکه باید آن را

برانداخت.

نسبی و مطلق دو جنبهٔ متضاد واقعیت علمی و در نتیجه دو جنبهٔ متضاد شناختِ این واقعیت‌اند که از یکدیگر جدائی‌ناپذیراند در همان حال که یکی دیگری را نفی می‌کند. در مثال فوق، "جرم جسم تابع سرعت حرکت نیست" حکمی نسبی است امّا برای سرعت صفر مطلق است. همینکه این حکم در سرعت صفر مطلق است، هستهٔ نسبیّت در آن نهفته است، چون اگر سرعت صفر نباشد جرم جسم نسبت به سرعت حرکت متغیر است. "آب در فشار عادی در صد درجه حرارت می‌جوشد" حکمی نسبی است چون با تغییر فشار یا تغییر آب این حکم درست در نمی‌آید. امّا برای آب عادی و در فشار عادی مطلقاً صحیح است. در آنجا هم که آب نیست حکمی نیست تا بر نسبی‌بودن یا مطلق‌بودن آن بتوان به داوری نشست. بدینسان مطلق همیشه از نسبی معلوم می‌شود و نسبی همیشه حاوی مطلق است بنابراین برای فلسفهٔ مارکسیست نسبی بودن (نسبیّت) به معنیٰ نفی مطلق‌بودن (اطلاق) نیست.

نسبیّت شناخت در فلسفهٔ مارکسیست با مکتب نسبی Relativisme از ریشه متفاوت است و این چیزی است که "اصول فلسفه و روش رئالیسم" نتوانسته است درك کند و نمیتواند درك کند. کسی که اصل "امتناع ضدین" را راهنمای خود قرار می‌دهد، درواقع چیزی از واقعیت عینی نمی‌فهمد. خصلت تضاد در خود واقعیت عینی است. "اصول فلسفه" این حکم فلسفهٔ مارکسیست را که شناخت نسبی است می‌گیرد و طرف دیگر آن را که در نسبی‌بودن مطلق وجود دارد رها میکند و شاید هم چون هرگز از فلسفهٔ مارکسیست توشه‌ای برنگرفته نتیجه میگیرد که فلسفهٔ مارکسیست همان مکتب نسبی است. مکتب نسبی (رلاتیویسم) چه می‌گوید؟ مکتب نسبی، شناخت نسبی را مطلق می‌کند و جز نسبی نمی‌بیند. مکتب نسبی به این واقعیت استناد می‌کند که دانش بشر پیوسته در تغییر است و گاهی حتیٰ تحوّلی بنیادی در آن روی می‌دهد. گاهی یك حقیقت علمی که آن را درست می‌پنداشتند غلط از آب درمی‌آید و برعکس حکمی راکه اشتباه می‌دانستند درست. سپس نتیجه می‌گیرد که شناخت بستگی به انسان در زمان و مکان دارد و این خود نشانهٔ آنست که یا واقعیت و حقیقتی در پشت شناخت نیست و یا اگر هست از دسترس شناخت بیرون است. اگر

واقعیتی هست و شناختنی، انسان باید آن را همانطور بشناسد که هست و نه آنکه گهگاه نغمهٔ تازهٔ دیگری دربارهٔ آن آغاز کند. نسبیون به این ترتیب یا واقعیت عینی را انکار می‌کنند یا آن را نشناختنی می‌دانند یعنی یا در ایدآلیسم ذهنی فرومی‌افتند و یا به آگنوستیسیسم می‌پیوندند.

اشتباه مکتب نسبی (رلاتیویسم) نخست اینست که تصوّر می‌کند در نخستین برخورد با واقعیت انسان باید شناخت کامل از آن، شناختی از سطح تا عمق، بدست‌آورد، در حالی که چنین نیست. انسان بعلّت نداشتن وسائل لازم برای آزمایش و تحقیق از یکسو و محدودیت سطح دانش بشر در یك برهه از زمان از سوی دیگر، قادر نیست واقعیت را در مجموع آن از ظاهر گرفته تا باطن بشناسد. شناخت واقعیت که یك پدیدهٔ اجتماعی است بتدریج و در طول زمان انجام می‌گیرد و انسان از پدیده‌های سطحی واقعیت که در همان برخورد اوّل محسوس‌اند به عمق واقعیت و ماهیت آن نفوذ میکند. شناخت با تکامل جامعه ارتباط ناگسستنی دارد و همراه با آن و پا به پای آن تکامل می‌یابد.

اشتباه مکتب نسبی سپس در اینست که راه شناخت را راهی صاف و هموار می‌پندارد که می‌توان آن را بدون انحراف و اشتباه، آن هم یکباره، پیمود در حالی که چنین نیست. راه شناخت، راه پرپیچ و خمی است و چه‌بسا انسان از مسیر منحرف می‌شود و به بیراهه می‌اوفتد. در این راه دشوار نمی‌توان از خطا و اشتباه مصون ماند. امّا انحراف از مسیر صحیح یا ارتکاب اشتباه و خطا به این معنیٰ نیست که واقعیتی وجود ندارد یا شناخت آن غیر ممکن است. انسان در راه شناخت پیوسته مسیر انحرافی را به مسیر صحیح تغییر می‌دهد، خطا و اشتباه را اصلاح میکند و شناخت را عمق بیشتری میبخشد.

نسبی‌بودن شناخت چیزی نیست که از نظر دور ماند. فلسفهٔ مارکسیست برخلاف رلاتیویسم به نسبی‌بودن شناخت محدود نمی‌شود. شناخت اگر واقعیت را بدرستی منعکس سازد، همیشه ذرّه‌ای از حقیقت مطلق در آن وجود دارد که دائمی و جاودانی است. شناخت هرچه توسعه و تکامل می‌یابد ذرّات تازه‌ای از حقیقت مطلق بر آن افزوده می‌شود و بدین‌ترتیب تکامل شناخت در جهت نیل به حقیقت

مطلق سیر می‌کند بدون آنکه بطور کامل بدان دست‌یابد، بدون آنکه "علم کلّ" نصیب انسان گردد. برخلاف رلاتیویسم که شناخت نسبی را فقط نسبی می‌پندارد، فلسفهٔ مارکسیست شناخت را مرکب از دو جزء میداند: جزء نسبی که همراه با تکامل شناخت تغییر می‌پذیرد و جزء مطلق که هرگز دستخوش تغییر نمیگردد. جزء نسبی فقط یك روی شناخت است، روی دیگر آن جزء مطلق است. مطلق و نسبی چنان‌که در فوق آمد از یکدیگر جدائی ناپذیرند.

چنانکه در پیش‌آمد احساس، ادراك و تصوّر سه پله از مرحلهٔ حسّی شناخت است. تصوّر، چنانکه می‌بینیم با شناخت حسّی در ارتباط نزدیك است و نمی‌توان آن را مرحله‌ای جدا از مراحل شناخت (حسّی و تعقلی) بحساب آورد.

احساس آن پایه‌ای است که شناخت بر روی آن بنا می‌شود. بدون احساس هیچگونه شناختی امکان‌پذیر نیست. چون مرحلهٔ حسّی شناخت مقدمهٔ لازم و ضروری برای گذار به مرحلهٔ تعقلی است، چنانچه مرحلهٔ حسّی به تحقّق درنیاید مرحلهٔ تعقلی آغاز نخواهد شد یعنی شناخت مطلقاً صورت نخواهد گرفت. محتوای شناخت و غنای آن با احساس بستگی دارد. هرچه احساس جامع‌تر و همه‌جانبه‌تر باشد شناخت انسان محتوای غنی‌تری خواهد داشت.

احساس از یکسو دارای این خصوصیت است که مستقیماً خواص اشیاء واقعی را منعکس می‌سازد بدینمعنی که میان احساس و واقعیت خارج حلقهٔ واسطی یافت نمی‌شود و از سوی دیگر دارای این خصوصیت که **همیشه خواص معین از اشیاء مادّی مشخص را انعکاس می‌دهد.** فی‌المثل احساس، رنگ را درنمییابد چون رنگ در واقعیت خارج موجود نیست. در خارج از ذهن و در شرایط مشخص همیشه رنگ، مشخص است: رنگ سرخ خون، رنگ سبز برگ، رنگ آبی آسمان و غیره. همین رنگِ معینِ شیئی مشخص در شرایطِ مشخص توسط احساس انعکاس میابد.

ساختمان دستگاه عصبی مانند دستگاه‌های حیاتی دیگر در همهٔ انسانها یکسان است، بنابراین عمل آن نیز از فردی به فرد دیگر تفاوت نمی‌کند. ممکن نیست فردی مثلاً در برابر رنگ سرخ، احساس سرخی داشته باشد و دیگری آن را سبز یا زرد یا

آبی به‌بیند، همه کس میان صدائی که از برخورد دو تخته برمیاید با نوای پیانو فرق می‌گذارد، هیچکس مزهٔ نمك را که شور است با مزهٔ تلخ یا ترش اشتباه نمی‌کند و غیره. البته می‌شود که یکی سرخ را به‌پسندد و دیگری از آن بیزار باشد، می‌شود کسی از نوای شور بیشتر لذت ببرد و دیگری از نغمهٔ ماهور. اینکه انسانی یك شیئی، یك رنگ یا یك نوا را بر دیگری رجحان می‌نهد پدیده‌ای روانی است و مربوط به فیزیولوژی دستگاه عصبی و ارتباطی با شناخت ندارد. من با علم به اینکه این رنگ سرخ است آن را نمی‌پسندم، با علم به اینکه این نوای شور است ماهور را بر آن ترجیح می‌دهم. بدین‌ترتیب احساس که از برخورد دستگاه عصبی انسان با عوامل مادّی پدید می‌آید در همهٔ افراد انسانی یکسان است، بنظر می‌رسد که این مطلب آنقدر روشن است که نیاز به تذکر ندارد. امّا حاشیه‌نویس "اصول فلسفه" مادیین را ـ یعنی مارکسیست‌ها را ـ متّهم می‌کند به اینکه گویا آنها معتقدند که دستگاه عصبی در انسانها مختلف است، در نتیجه پدیدهٔ احساس نیز از یك انسان به انسان دیگر فرق می‌کند و در نتیجه شناخت وابسته به شخص شناسنده است "سخن بیهوده‌ای‌است" ولی چنین است".

> "مادیون روی نظر مادّی‌بودن فکر (!؟) و آنکه شناختن و هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست، طرز شناختن هرچیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط میدانند و میگویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص باهم متفاوت است پس اقسام شناختن‌های حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود" (جلد ۱، ص. ۱۷۶)

اگر این "علاّمه" از دائرهٔ تنگ کتاب آسمانی و احادیث و روایات اندکی بیرون می‌آمد و نگاه "کیمیا اثر" خود را به کتب آناتومی و بافت‌شناسی می‌انداخت حتماً متوجّه می‌شد که آناتومی دستگاه عصبی متعلق به این یا آن فرد نیست، متعلق به انسان است. بافت عصبی و شکل یاخته‌های عصبی از فردی به فرد یگر فرق نمی‌کند، از لحاظ فیزیولوژی نیز نمی‌توان میان عمل دستگاه‌های عصبی انسان‌ها فرق گذارد. مارکسیسم که به علوم اتکاء دارد نمی‌تواند به این حقایق علمی بی‌اعتناء بماند. عیب آخوندها یکی هم اینست که علم آنها از حدود مسائل مذهبی فراتر

نمی‌رود. آنها نمی‌فهمند که در نیمهٔ دوّم قرن بیستم که علوم مختلف به اعتلاء شگرفی دست یافته‌اند نمی‌توان سر در جیب فرو برد و آنها را نادیده گرفت. اگر دنیای مسیحیت خود را مجبور میبیند با پیشرفت و تکامل معارف بشری آشنا گردد تا درصورت لزوم با علم بموضوع بتواند نظر خود را در این یا آن مسئله ابراز دارد، آخوندهای ما هنوز در قرون وسطیٰ بسر می‌برند. شاید هم دلیل آن این باشد که اسلام با هیچ پیشرفتی سازگار نیست زیرا که احکام و اصول متحجر و منجمد آن جاودانی و برای هر زمان و هر مکان قابل اعتبار است. بدیهی است با چنین دیدی دگر جائی برای علوم و پیشرفت و تکامل شناخت باقی نمیماند.

نگرش انسان به واقعیت عینی، نگرش یك تماشاگر ساده نیست، همین است که احساس انسان را از احساس یك حیوان (حیوانی که دارای ارگانهای مرکزی در سلسله اعصاب است) متمایز میگرداند. احساس انسان قبل از هرچیز برپایه پراتیك اجتماعی تکامل یابنده استوار است. انسان واقعیت عینی را ضمن فعالیت عملی، ضمن‌کار ـ کار برای تغییر این واقعیت ـ احساس و درك می‌کند. انسان تنها یك پدیدهٔ بیولوژیك نیست یك پدیدهٔ اجتماعی نیز هست. اعضای حواس او نیز در عین‌حال که ثمرهٔ تکامل بیولوژیك است، محصول تکامل جامعه نیز می‌باشند. انسان طبیعت را تغییر می‌دهد و ضمن این تغییر خود را و از آنجمله اعضای حواس خود را نیز تکامل می‌بخشد. حسّ شنوائی یك موسیقیدان کنونی قادر است طیف وسیعی از اصوات را احساس و ادراك کند در حالی که حیوان هر اندازه هم که شنوائی او دقیق و ظریف باشد به چنین کاری قادر نیست. یك نقاش قادر است طیف وسیعی از رنگ‌ها و حتیٰ تفاوت‌های کوچك یك رنگ مثلاً سرخ را از یکدیگر تمیز دهد، درصورتیکه چشم بسیار تیزبین عقاب از این کار ناتوان است. بنابراین اعضای حواس انسان امروزی نتیجهٔ تکامل تاریخی انسان در جامعه است، نتیجهٔ تطبیق انسان با شرایط زندگی و با خصوصیات فعالیت عملی او است.

احساس انسان سپس دارای این خصوصیت است که می تواند ابزار و آلات تحقیق را بخدمت گیرد و بکمك آنها بیشتر و بیشتر به عمق اشیاء نفوذ کند، ماهیت آنها را بشناسد. این ابزار و وسائل را درواقع می‌توان ادامهٔ اعضای حواس بحساب آورد.

ابزار و آلاتی مانند میکروسکپ، میکروسکپ الکترونی، دوربین نجومی، رادیوی نجومی، رادارها و غیره به اعضای حواس امکان می‌دهند که آنچه را که مستقیم به احساس و ادراك درنمیاید، احساس و ادراك کند.

احساس انسان بازهم دارای این خصوصیت است که با زبان و بیان همراه است. انسان شناخت‌های حسّی و تجربی خود را با زبان بیان می‌کند و به دیگران انتقال می‌دهد و انعکاس فردی دنیای خارج به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل میشود. چیزی که در حیوانات نظیر آن را نمیتوان یافت.

بالاخره شناخت حسّی انسان با تفکر و تعقل همراه است و این دو با هم (شناخت حسّی و شناخت تعقلی) هرگونه شناختی را در دسترس انسان قرار میدهند.

حواس انسان بیش از پنج نیست، بعلاوه این حواس دارای محدودیت‌هائی می‌باشند، چنانکه انسان با چشم فقط امواج نوری معینی را می‌تواند به‌بیند (امواج بین ۰/۴ و ۰/۸ میکرون) یا امواج صوتی معینی را میتواند بشنود (امواج بین ۱۶ و ۱۵۰۰۰ هرتز). معذالك همین حواس با محدودیت‌هائی که دارند قادرند هر آنچه برای شناخت جهان مادّی ضروری است در اختیار انسان بگذارد. مثلاً محدودیت‌های فوق هرگز مانع آن نیست که انسان امواج نوری را که در وراء نورِ قابل رویت قرار دارند یعنی ماوراء بنفش و ماوراء قرمز را بشناسد و حتیٰ بدقت طول موج آنها را اندازه بگیرد، همینطور محدودیت حسّ شنوائی مانع آن نیست که انسان امواج صوتی کوچکتر از ۱۶ و بزرگتر از ۱۵۰۰۰ هرتز را بشناسد و مورد استفاده قراردهد. بطور کلّی پیشرفت شناخت و دانش بشری با تعداد اعضای حواس یا به افزایش آنها بستگی ندارد، بلکه تابع تکامل پراتیك اجتماعی و تفکر است. کار و تفکر برای حواس پنجگانهٔ ما امکانات نامحدودی برای شناخت فراهم میاورند.

رئالیسم اسلامی به وجودهائی غیر از اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی و اساساً به دنیائی غیر از دنیای مادّی معتقد است. امّا حواس پنجگانه نه از این موجودات خبری میدهند و نه از جهانی در وراء جهان مادّی، اینست که باید برخلاف همهٔ دانش بشری حواس دیگری اختراع کرد تا بیاری آنها این تخیلات را توضیح داد. رئالیسم اسلامی پس از اعتراف به این حقیقت که "ادراکات حسّی" مقدّم است بر

"ادراکات عقلی" یا بعبارت دیگر ادراك عقلی بدون ادراك حسّی ممکن نمی‌شود ـ و این اعتراف، تمام بنای دنیای دیگر او و موجوداتش را نقش‌برآب میسازد ـ بلافاصله اضافه میکند:

"البته نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور ما از حواس خصوصی، همین حواس ظاهره و باطنه(!؟) معمولی است که همه آنها را می‌شناسند زیرا ما در اینجا در صدد استقصاء حواس عمومی افراد بشر و یا در صدد بیان اینکه ممکن است بعضی از افراد بشر حسّی علاوه بر حسّ‌های معمولی داشته باشند نیستیم.

"ما از یك فرمول کلّی پیروی می‌کنیم و آن اینکه "هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی حضوری است" خواه آن علم شهودی حضوری بوسیلهٔ یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی که همه آنها را می‌شناسند حاصل شود یا بوسیلهٔ دیگر.

"از اینرو این نظریه با القائاتی که به اولیاء وحی و الهامات و مکاشفات میشود منافاتی ندارد زیرا آن القائات نیز از یك نوع علوم شهودیه حضوریه سرچشمه می‌گیرد و بعبارت دیگر بوسیلهٔ حسّی ماوراء حواسّ معمولی صورت میگیرد..."

و برای آنکه به تخیلات پایه علمی بدهد این دروغ را میفزاید:

"روانشناسی جدید نیز که متکی به تجربیات و آزمایشات عملی است وجود چنین حسّ مرموزی را تصدیق میکند" (جلد ۲، ص. ۲۸)

از آنچه که بدنبال این مطلب میاورد معلوم می‌شود که آن "حسّ مرموز" چیزی جز "ضمیر ناخودآگاه" فروید نیست. روانشناسی جدید برخلاف نوشتهٔ "اصول فلسفه" هیچ حسّی را بر حواسّ پنجگانه اضافه نمیکند تا چه رسد به اینکه "مرموز" هم باشد! بیفایده نیست اضافه کنیم که آنچه که موجودات نامرئی نامیده می‌شود (جن، پری، فرشته و غیره) و آنچه که در "آن دنیا" وعده داده می‌شود، همان چیزهائی است که انسان با حواسّ پنجگانه خود در "این دنیا" دیده و دریافته است با این تفاوت که ساختهٔ تخیلات انسان است. انسان اجزائی از موجودات را می‌گیرد و آنها را بنا بر

هوی و هوس خود با یکدیگر ترکیب می‌کند و موجوداتی خیالی بوجود می آورد؛ جن انسانی است بدقیافه و زشت که پاهای سم‌دار خود را از حیوانات سم‌دار به‌عاریت گرفته و شاخ‌های خود را از حیوانات شاخدار. پریِ آب‌ها موجودی است از سر تا سینه زن زیبائی را می‌نمایاند و بقیه بدن او بشکل ماهی است. فرشته، انسان (مرجحاً زن) زیباصورت و نیکوسیرت است که دو بال از پرندگان بقرض گرفته است. براق اسبی بالدار است، بهشت باغ سرسبز و روح‌بخشی است که نمونه‌های بسیاری از آن را در "این دنیا" می‌توان دید، آب کوثر، آبی است بینهایت صاف و زلال. در جوی‌های بهشت شیر و عسل جاری است و میوه‌های درختان آن همان‌هائی است که همه آنها را می‌شناسند، بهشت دارای در است و درِ آن مانند درهای خودمانی دربان و کلید دارد (و کلید آن چنانکه اخیراً معلوم شد، پلاستیکی و ساخت کارخانه‌های سرمایه‌داری است) و غیره.

بدیهی است تا انسان این موجودات نامرئی یا اجزاء آنها را نبیند ممکن نیست بتواند آنها را بسازد و تصوّر و تصویر کند.

مرحلهٔ تعقلی شناخت

شناخت انسان در مرحلهٔ حسّی باقی نمی‌ماند و به مرحلهٔ تعقلی ارتقاء میابد. وسیلهٔ گذار از مرحلهٔ حسّی به مرحلهٔ تعقلی آن فعالیت مغزی است که "انتزاع" نام دارد. انتزاع آن عمل خاص ذهن است که امکان می‌دهد از معلوماتی که در نتیجهٔ شناخت حسّی حاصل آمده، آنچه را که در اشیاء لایتغیر است، مشترك است، عام است و ماهوی است بیرون کشید و به شناخت ماهیت دست‌یافت. پروسهٔ انتزاع معطوف به این است که از خواص، روابط و شرایط تصادفی و بی‌اهمیت چشم‌پوشید و آنچه را که برای شیئی یا پدیده تعیین کننده است شناخت. ثمرهٔ انتزاع، پیدایش مفهوم (مفاهیم) است که شکل موجودیت آن (آنها) کلمات است. مثلاً در میان آدمیان، افراد گوناگون یافت می‌شوند که از لحاظ رنگ پوست، رنگ و شکل مو و چشم، جثه و قامت، خطوط چهره و غیره با یکدیگر متفاوت‌اند، امّا در وجوهی مانند قامت مستقیم، زبان و بیان، قرارگرفتن شست دست در مقابل انگشتان دیگر، افزایش

کمی و کیفی مغز و در نتیجه استعداد بیسابقه برای آموختن، تهیّه مایحتاج زندگی توسط افزار تولید با یکدیگر مشترك‌اند. با چشم‌پوشیدن از صفات تصادفی و متغیر و در نظر گرفتن صفات ثابت و لایتغیر "مفهوم" انسان پدید می‌یابد. "مفهوم" گل نیز به همین ترتیب ساخته می‌شود. ما در عده‌ای از گیاهان ارگان‌هائی می‌یابیم که دارای گلبرگ‌هائی به رنگ‌ها، به اشکال و اندازه‌های مختلف‌اند. اجزاء دیگر ارگان‌ها (پرچم و مادگی) نیز از لحاظ تعداد، اندازه، شکل و وضع قرارگرفتن از ارگانی به ارگان دیگر فرق می‌کنند. امّا این ارگان‌ها همه یك وجه مشترك دارند و آن اینکه دستگاه تولید مثل آن گروه از گیاهان‌اند که دارای این ارگان‌ها می‌باشند. در اینجا هم، چنانچه از صفات تصادفی و متغیر صرف‌نظر کنیم و صفت ثابت را مورد توجّه قراردهیم "مفهومی" بدست میاوریم که آن را با کلمهٔ "گل" بیان میداریم. گل دستگاه ازدیاد نسل گیاهان گلدار است. در هر دو مورد فوق و در موارد مشابه، انسان در ذهن خود از طریق انتزاع، افراد مشابه را با یکدیگر می‌سنجد و از این سنجش، وجه یا وجوه مشترك و ثابت آنها را درمی‌یابد و در ساختن "مفهوم" بکار می‌گیرد. مفاهیمی مانند خانه، دارو، حیوان، کالا، ارزش، فلز، سیاره، کوه، رودخانه از همین طریق ساخته میشوند.

بدین‌ترتیب "مفهوم" در یك رده از افراد یا طبقات، آن چیزی را دربرمی‌گیرد که از یك فرد یا طبقه به فرد و طبقهٔ دیگر ثابت می‌ماند و به این معنی خصلت ماهوی دارد. بدین ترتیب ***"مفهوم" را می‌توان چنین تعریف کرد: ثبت و ضبط فکري آن چیزی که ثابت و لایتغیر است.*** با اینکه مفاهیم از اینطریق ساخته می‌شوند ولی این یگانه راه دست‌یافتن به مفهوم نیست. "مفهوم" می‌تواند از طریق تجزیه و تحلیل این یا آن شیئی، این یا آن پدیده بدست‌آید. برخلاف ادّعای حاشیه‌نویس، "اصول فلسفه" دائر براینکه "مادیین (البته منظور مارکسیست‌ها است، ف.) کوشش می‌کنند تمام تصوّرات و مفاهیم را از مجرای یکی از حواس توجیه کنند" (جلد ۲، ص. ۲۷). فلسفهٔ مارکسیست، جستن لایتغیر و ثابت را یگانه راه ساختن مفاهیم میداند. برای مثال به "مفهوم" سوسیالیسم علمی" می‌توان اشاره کرد که از مقایسه رژیم‌های سوسیالیستی منشاء نمی‌گیرد. در زمان مارکس چنین رژیم‌هائی وجود نداشت تا بتوان از طریق

انتزاع، ماهیت آنها را دریافت و از آن مفهوم سوسیالیسم (علمی) ساخت. "سوسیالیسم علمی" نتیجهٔ تجزیه و تحلیل جامعهٔ سرمایه‌داری و فرجام ناگزیر آنست. "علاّمه" حاشیه‌نویس، مانند سایر همپالگی‌های خود هرگز به این حقیقت باور نداشت که برای قضاوت در امری باید نخست "تصویر صحیحی" از آن در دست داشت.

مفهومات عام‌تر، مقولات نام می‌گیرند و در هر یك از شعب علوم چنین مقولاتی به چشم می‌خورد. در زیست‌شناسی مقولاتی مانند سلول، کروموزم، ژن، اسیدنوکلئیك، ADN، وراثت، تولیدمثل، در فیزیك مقولاتی مانند جرم، انرژی، میدان، در شیمی مقولاتی مانند عنصر شیمیائی، اتم، ملکول، در اقتصاد سیاسی مقولاتی مانند کالا، ارزش، سود، کار و بهمین ترتیب در علوم دیگر مقولاتی وجود دارند. عام‌ترین مفاهیم همان مقولات دیالکتیك مادّی‌اند مانند مادّه، حرکت، تضاد، ماهیت، ضرورت و غیره که بازتاب عام‌ترین خواص و قانونمندیهای طبیعت، اجتماع و تفکراند.

"مفهوم" نخستین گام در راه ***انتزاع*** و تعمیم است. کلمه‌ای که شکل موجودیت "مفهوم" است. مبین یك شیئی یا یك پدیدهٔ مشخص نیست، بلکه انبوهی از اشیاء و واقعیت‌های عینی و روابط آنها را در برمیگیرد. انبوه تعمیم‌ها، در فرهنگ امروزی انسان، انسانی که به انتزاع و تعمیم خوگرفته است نباید چنین پنداری را پدیدآورد که انسان گویا همیشه و در تمام ادوار حیات تاریخی خود از نیروی انتزاع و تعمیم برخوردار بوده است. استعداد انتزاع و تعمیم در انسان اوّلیه، حتیٰ در زمانی که سخن‌گفتن را آغاز کرده بسیار اندك بوده است. هم امروز در قبائل عقب‌مانده در نقاط مختلف جهان پدیدهٔ انتزاع و تعمیم نادر است و این خود راه دور و رازی را که شعور انسان اوّلیه پیموده تا به شعور انسان امروزی برسد نشان میدهد.

"مفهوم" نقطهٔ گرهی شناخت تعقلی است. وقتی می‌گوئیم "انسان حیوان است" یا "سطح مثلث مساوی است با حاصل ضرب قاعده در نصف ارتفاع" یا

معشوق تو همسایه دیوار به دیوار

دربادیه سرگشته شما در چه هوائید؟

یا "گیاهان سبز انرژی نورانی خورشید را به انرژی شیمیائی تبدیل میکنند" و غیره در همه‌جا سر و کار ما با مفاهیم است. "اصول فلسفه و روش رئالیسم" فقط موقعی که از انتزاع صحبت میکند "مفهوم" را بدرستی توضیح میدهد.

> "ذهن پس از آن که چند چیز مشابه را درك کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می‌نماید و صفات مختص هر یك را از صفت مشترك آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترك یك مفهوم کلّی می‌سازد که بر همهٔ افراد کثیره صدق میکند. مثل مفهوم انسان که از زید و عمر و غیره انتزاع شده است" (جلد ۱، ص. ۴۲)

امّا اساساً برای مفهوم شخصیتی قائل نیست و در جاهای مختلف از آن با کلمات مختلف نام میبرد. گاهی بجای "مفهوم" واژهٔ تصّور را برمی‌گزیند و گاهی تصوّر و مفهوم را در کنار هم میاورد، در جائی مفهوم را "قضیه" می‌خواند. (ص. ۱۴۰). و در آنجا که از "ادراکات انسان" سخن بمیان میاورد مفهوم را با "تعقل" یا "تصوّر کلّی" جایگزین می‌کند. (ص. ۸۹) و وقتی رابطهٔ میان دو مفهوم را در نظر می‌گیرد به مفهوم نام "کلّ" می‌دهد:

> "هر کلّی را نظر به اینکه شامل افراد بسیاری است اگر آن را با یك کلّ دیگر که آن نیز شامل یك سلسله افراد است مقایسه کنیم یکی از چهار نسبت زیر بدست خواهد آمد" ("علوم اسلامی، منطق و فلسفه"، ص. ۳۴)

بدینسان خواننده در درك "مفهوم" که نخستین پلهٔ شناخت تعقلی است سردرگم میماند.

"مفهوم"، چنانکه از تعریف آن برمیاید، دارای یك محتویٰ است و یك گنجایش. گنجایش، مجموعهٔ آن افرادی است که مفهوم بر آنها شمول می‌یابد چنانکه مفهوم انسان، همهٔ انسانها، مفهوم سیاره همهٔ سیارات و مفهوم جسم همهٔ اجسام را دربرمیگیرد. محتویٰ آن صفت یا صفاتی است که در همهٔ افراد مورد شمولِ مفهوم، ثابت و لایتغیر است، چنانکه بیسوادی محتوی مفهوم همهٔ انسانهائی است که خواندن و نوشتن نمی‌دانند، محتوی مفهوم "جسم" هرگونه جوهر مادّی اعم از زنده یا غیر زنده است، محتویٰ مفهوم سیاره "جرم آسمانی بدون نوری است که به گرد

خورشید و یا هر سیاره دیگری میگردد".

گنجایش و محتویٰ دو جزء لاینفك مفهوم‌اند. مفهوم بدون محتویٰ همانقدر کلمه‌ای توخالی است که مفهوم بدون گنجایش. معذالك رئالیسم اسلامی فقط به گنجایش مفهوم می‌پردازد و محتوی آن را نادیده می‌گیرد با آنکه آنچه در مفهوم اهمیت اساسی دارد محتویٰ است.

مفهوم چون واقعیت عینی را انعکاس می‌دهد دارای محتوی عینی است اگرچه شکل آن ذهنی است، بنابراین مفهوم یکی از اشکال ذهنی واقعیت عینی است. فلسفهٔ مارکسیست که دنیای ذهنی را انعکاس دنیای عینی می‌داند چیزی جز این نمی‌گوید. رئالیسم اسلامی که مارکسیست‌ها را ساده‌اندیش می‌انگارد، برآنست که "هزار نکتهٔ باریکتر از مو در مسائل ادراکی وجود دارد". ممکن است چنین باشد ولی این حقیقت به قوّت خود باقی است که محتویٰ تفکر انسان خصلت عینی دارد، بعبارت دیگر دنیای ذهنی انعکاسی از دنیای عینی است. فلسفهٔ مارکسیست در این میان فقط یك نکته را می‌خواهد تذکر دهد و آن اینکه مفهوم و بطور کلّی تفکر دارای محتوی عینی است.

پایه و منبع مفهوم واقعیت عینی است، واقعیت عینی پیوسته در تغییر و تحوّل است. بنابراین خود مفهوم که بر واقعیت عینی پایه میگیرد نمیتواند ثابت بماند و تغییر نپذیرد و اگر چنین نباشد بازتاب واقعیت عینی نیست. تغییر مفاهیم در دو جهت سیر می‌کند؛ یا مفاهیم موجود کامل تر و دقیق‌تر می‌شوند و محتویٰ آنها غنی‌تر می‌گردد و شناخت به سطح بالاتری از انتزاع ارتقاء می‌یابد و یا مفاهیم تازه‌ای پدید میایند و مفهومی مفهوم تازه می‌زاید. اینك چند مثال:

اتم در نزد ماتریالیست‌های دوران باستان ذرّهٔ غیر قابل تقسیمی بود با اشکال، ابعاد و سنگینی‌های مختلف و در حرکت دائمی که جهان مادّی از آنها تشکیل شده است. این فرضیه، بدیهی است، جنبهٔ تخیلی داشت و بر هیچ مبنای علمی استوار نبود. انسان از اتم، دقیقاً چیزی نمی‌دانست. این فرضیه در تمام دوران قرون وسطیٰ بعلّت عدم تطابق آن با مذهب در بوتهٔ فراموشی افتاد. در قرون ۱۷ و ۱۸ با رشد و تکامل علم شیمی دوباره اتم بر سر زبانها افتاد و ثابت شد که عنصر شیمیائی را می توان به

اجزاء ریزی تقسیم کرد. امّا این تقسیم تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود و به ذرّاتی منتهی می‌شود که دیگر قابل تقسیم نمی‌باشند (اتم) ولی خواص خود را بمثابه عنصر شیمیائی کاملاً حفظ می‌کنند. بدین‌ترتیب از اتم شناخت تازه‌ای دست داد و آن اینکه "اتم کوچکترین ذرّهٔ یك عنصر شیمیائی است که قابلیت ترکیب دارد". علم شیمی آموخت که اشیاء همانگونه که ماتریالیست‌های دوران باستان عقیده داشتند، از اتم تشکیل شده‌اند و اتم کوچکترین ذرّهٔ یك عنصر شیمیائی است. این محتویٰ نوین اتم حقیقتی است که به قوّت خود باقی است و باقی خواهد ماند.

در چارچوب علم شیمی تقسیم و تجزیه اتم امکان نداشت. علم فیزیك این مسئله را حلّ کرد. در پایان قرن ۱۹ و آغاز قرن ۲۰ دانش فیزیك به این شناخت دست‌یافت که اتم قابل تقسیم است و هر اتم از دو قسمت تشکیل می‌شود؛ یکی هستهٔ مرکب از ذرّاتی بنام پروتون با بار الکتریکی مثبت و دیگری الکترون، ذرّاتی با بار الکتریکی منفی که بدور هسته می‌گردند. تحقیقات بعدی وجود ذرّات دیگری را در هسته بنام نوترون و نوترینو به اثبات رسانید. سپس از اتم ذرّات کوچکتر دیگری بیرون کشیده شد و بدین‌ترتیب شناخت انسان از اتم دامنه‌دارتر، عمیق‌تر و دقیق‌تر گشت، مفهوم اتم محتوی غنی‌تر و تازه‌تری یافت و با نیروی عظیمی که در هر اتم نهفته است و می‌توان آن را در خدمت انسان قرار داد همراه گردید. آیا جز اینست که مفهوم اتم طیّ قرون گذشته دستخوش تغییر گردیده است؟ این تغییر را که تاریخ علم و فلسفه نشان می‌دهد چگونه می‌توان انکار کرد؟

آیا انکار تغییر مفهوم اتم برخلاف واقعیت نیست؟ "اصول فلسفه و روش رئالیسم" چنانکه گفته شد، مفهوم را در گنجایش آن خلاصه می‌کند و آن را هم فقط در ارتباط مفاهیم با یکدیگر توضیح می‌دهد. او به محتویٰ مفهوم توجّه ندارد. طبیعی است که تغییرِ مفهوم برایش غیر قابل درك است.

مقولهٔ وجود را بگیریم: در تاریخ فلسفه از دوران باستان تاکنون این مقوله نقش بزرگی بازی کرده و در عین حال محتویٰ گوناگونی داشته است. برای پارمنیدس (Parmenides) "وجود" جوهر مادّی جهان است که جاودانی بی‌حرکت و لایتغیر و تقسیم‌ناپذیر است. افلاطون "مثل" جاودانی را "وجود" حقیقی می‌داند که اشیاء

جهان مادّی فقط سایه‌هائی از آنها می‌باشند. ارسطو "وجود" را به این معنیٰ می‌گیرد: "تحت نام وجود دارنده، آن چیزی فهمیده می‌شود که ماهیت می‌نامند". برای توماس آکوئینی وجود نه‌تنها "مادّی" را دربرمی‌گیرد ولی قبل از هرچیز وجود خداوندی است که مبنای کلّیه وجودها است. در سلسله مراتب وجود، وجود خداوندی در رأس قرار دارد که به همهٔ وجودهای دیگر هستی می‌بخشد. فویرباخ وجود را به معنی وجود مادّی، مادّه و واقعیت عینی می‌گیرد. فلسفهٔ مارکسیست نیز برای مقولهٔ "وجود" همین معنیٰ را قائل است اگر چه علی‌الاصول از بکاربردن مقولهٔ "وجود" احتراز می‌جوید چون دو پهلو است یعنی هم مادّی را درمی‌گیرد و هم ایده‌ای را. مقولهٔ وجود، چنانکه بطور اجمال ذکر شد طیّ تاریخ فلسفه ثابت نمانده و پیوسته تغییر کرده است.

مفهوم "نور" درگذشته عبارت بود از امواج الکترومغناطیسی که در خلاء با سرعت معینی انتشار می‌یابند و فراموش نکنیم که موج نشانهٔ پیوستگی و مداومت است. تحقیقات بعدی نشان داد که "نور" بصورت ذرّه انتشار می‌یابد، ذرّاتی که به آن نام "فوتون" داده‌اند. ذرّه نشانهٔ گسستگی و انقطاع است. دو محتوی متضاد در یك مفهوم (نور). بنابر مکانیك کوانتا موج و ذرّه مکمل یکدیگرند و همهٔ ذرّات ریز اوّلیه مانند فوتون، الکترون و غیره، هم خصلت موجی دارند و هم خصلت ذرّه‌ای. آیا مفهوم امروزی ما از نور همان مفهومی است که در قرن ۱۸ رایج بود؟

در این حالات ما با مفاهیمی سر و کار داریم که محتویٰ آنها بتدریج دقیق‌تر، کامل‌تر، غنی‌تر می‌شود. در مواردی، مفاهیم خود بیکدیگر تبدیل می‌شوند و مفهومی مفهوم دیگر را میزاید. مفاهیم زنده و غیر زنده، حیوان و انسان، جرم و انرژی و غیره. وقتی می‌گوئیم انسان منشاء حیوانی دارد به این معنیٰ است که حیوان به انسان تغییر شکل داده و مفهومی (حیوان) مفهوم دیگری (انسان) را زاده است، سخن از تبدیل "زنده" به "غیر زنده" چیزی جز گذار از مفهوم "غیر زنده" به مفهوم "زنده" نیست، وقتی می‌گوئیم مالش حرارت ایجاد می‌کند درواقع تصدیق کرده‌ایم که مفهوم "مالش" مفهوم "حرارت" را پدید آورده است، اساساً وقتی ما وابستگی اشیاء و پدیده‌های جهان را می‌پذیریم و "اصول فلسفه" گویا این اصل را قبول دارد

درواقع وابستگی میان مفاهیم و زاده‌شدن آنها را از یکدیگر تصدیق کرده‌ایم. فلسفهٔ مارکسیست حقیقتی را بیان میدارد وقتی میاموزد:

> "مفاهیم انسانی، نه بی‌حرکت که جاودانه در حرکت‌اند، یکی به دیگری تبدیل می‌شود، یکی دیگری را میزاید. اگر جز این باشد. آنها زندگی پویا را انعکاس نمی‌دهند" (لنین)

رئالیسم اسلامی دو دستی به منطق صوری چسبیده و تغییر و تبدیل مفاهیم را انکار می‌کند و با انکار خود چشم خود را بر واقعیات می‌بندد. "اصول فلسفه" برای نفی تغییر مفاهیم دو نکته را دستاویز قرار میدهد:

نخست اینکه آنچه تغییر مفاهیم می‌نامند بسط و توسعهٔ معلومات است که گویا به غلط به جای تغییر مفاهیم می‌گذارند. "اصول فلسفه" به تفصیل دربارهٔ تکامل "عرضی" و "طولی" علوم صحبت می‌کند و بالاخره این نتیجه را میگیرد که بر اثر تکامل علوم حقایق تازه‌ای بر حقایق پیشین افزوده می‌شوند، ولی حقایق پیشین همچنان ثابت و تغییرناپذیر باقیً مانده‌اند و بنابراین مفهوم که حقیقتی را میرساند تغییر نمی‌پذیرد(جلد ۱، ص. ۱۴۳ - ۱۴۱). وقتی ما مفهوم "نور" را امواج الکترومغناطیسی پیوسته تعریف می‌کنیم شك نیست که حقیقتی را بیان میداریم و وقتی "نور" را مرکب از ذرّات گسسته می‌یابیم باز هم حقیقتی را می‌رسانیم که بر حقیقت اوّلی افزوده شده است. امّا رئالیسم اسلامی این نکته را عمداً فراموش می‌کند که این دو حقیقت هر دو در زیر مفهوم "نور" قرار دارند. حقیقت اوّلی به قوّت خود باقی است، حقیقت دوّمی نیز بر آن مزید شده است. لیکن این دو حقیقت. مفهوم "نور" را تشکیل می‌دهند. ما قبلاً نور را امواج الکترومغناطیسی پیوسته می‌دانستیم و اکنون آن را هم امواج پیوسته و هم ذرّات گسسته می‌شناسیم. پس مفهوم "نور" تغییر کرده، دقیق‌تر و کامل‌تر شده است.

اینکه معلومات انسان توسعه می‌یابند و علوم پیوسته به کشف حقایق تازه و تازه‌تری نائل می‌یابند قولی است که جملگی برآنند ولی صحبت بر سر حقایق تازه نیست، سخن بر سر مفهوم است. در همان زمان که نور بمثابه امواج الکترومغناطیسیِ پیوسته کشف شد حقایق دیگری در علوم مختلف بیان گردید. پس از آن نیز تکامل

علوم راکد نماند و معلومات انسان حتیٰ در خود علم فیزیك توسعه یافت. امّا هیچیك از این حقایق تعریف نور را تکمیل نکرد. فقط در قرن ۲۰ مفهوم نور دستخوش تغییر گردید و تکمیل شد: خصلتِ ذرّه‌ای نور حقیقتی است که بر خصلت موجی آن افزوده گشت. خصلت ذرّه‌ای نور حقیقت تازه‌ای است در مورد مفهوم نور و نه حقیقت تازهٔ دیگر. فیزیكِ نو نشان داد اتم قابل تقسیم است و درك انسان را از اتم (درست توجّه کنید از اتم) دقیق‌تر کرد وگرنه فیزیكِ نو به حقایق بسیار دیگری دست‌یافت که بهیچوجه ارتباطی با اتم ندارد و هیچ تغییری در اتم پدید نیاورده‌اند و حقیقت تازه‌ای به حقیقت اتم شیمیائی نیفزوده‌اند.

"اصول فلسفه" برای اثبات تغییرناپذیربودن حقیقت بارها این مثال را ذکر می‌کند که "ارسطو شاگرد افلاطون بوده است" و این حقیقتی است مسلّم و تغییرناپذیر. مارکسیست‌ها در تغییرناپذیربودن این حقیقت تردیدی بخود راه نمی‌دهند. با بیان این حقیقت ما فقط شناختی ابتدائی از ارسطو پیدا می‌کنیم. اینکه ارسطو شاگرد افلاطون بود بهیچوجه گویای شخصیت ارسطو نیست. بیقین افلاطون شاگردان فراوانی داشته که از آنها نامی هم بر جای نمانده است. در مقام تحقیق‌برمی‌آئیم و معلوم می‌داریم که افلاطون ارسطو را "عقل مدرسه" لقب داده بود. این حقیقت تازه روشن می‌کند که ارسطو شاگرد نابغه‌ای بوده است. به تحقیقات خود ادامه میدهیم و در می‌یابیم که ارسطو واضع منطق صوری و بزرگترین حکیم و فیلسوف دنیای باستان است. بدینسان با تحقیقات خود بتدریج شناخت کامل وکامل‌تری از ارسطو پیدا می‌کنیم که شاگردی او در محضر افلاطون بهیچوجه گویای آن نیست. با توسعهٔ معلومات **دربارهٔ ارسطو** شناخت ما از این مرد بزرگ دستخوش تغییر شده و رو به کمال رفته است. یا اگر گفته شود استاد مطهری حاشیه‌نویس "اصول فلسفه" طلبه بوده است، این حقیقت بهیچوجه شناختی از مقام و مرتبهٔ آن جناب و سرنوشت او بدست نمیدهد. ممکن است معلومات خود را نسبت به تمام طُلاّب و تمام استادان آنها و همهٔ "علاّمه"ها و "بحرالعلوم"ها گسترش داد معذالك شناخت از مطهری ناقص است اگرچه طلبه‌بودن او حقیقتی انکارناپذیر است. داستان توسعهٔ معلومات آنهم با این بیان کلّی فقط حیله‌ای است برای نفی تغییر و تبدیل مفاهیم.

برای انکار تغییر مفاهیم بازهم این نکته دستاویز قرار میگیرد که تغییر و تحوّل از خصوصیات مادّه است و مفاهیم مادّی نمیباشند. بنابراین تغییر و تحوّل در آنها روی نمی‌دهد:

"این خاصیت از برای تصوّرات از آنجا حاصل می‌شود که تصوّرات خاصیت مادّی ندارند و اگر تصوّرات مادّی بودند تصوّر هر چیز با تصوّر هر چیز دیگر یکی میشد یعنی واقعاً از هیچ چیزی تصوّر تشخیص دهنده‌ای نداشتیم. مادین روی اصل قانون عمومی حرکت که افکار را مشمول آن می‌دانند و اصل اینکه ادراکات نیز تحت تأثیر محیط تغییر ماهیت می‌دهند چاره‌ای ندارند که این اصل متافیزیك را انکار کنند" (منظور اصل "عینیت" یا اصل "هویت" است که در زیر خواهد آمد) (جلد ۲، ص. ۱۲۳)

در اینکه مفهوم مادّه نیست سخنی نیست. امّا اینکه چون مفهوم مادّی نیست خاصیت تغییر را ندارد حرفی پوچ و بیمعنیٰ است. مفهوم بازتاب واقعیت عینی است و چون واقعیت عینی متغیر و متحوّل است. ناچار بازتاب آن نیز نمی‌تواند ثابت بماند. وجودی داریم A و از آن ادراکی مطابق با واقع. یعنی حقیقت A را دریافته‌ایم. امّا وجود A دائم در تغییر است "و دو لحظه به یك حال باقی نمی‌ماند"(جلد ۱، ص. ۱۳۸). اگر A در لحظه‌ای A است و ما از آن ادراکی مطابق با واقع داریم در لحظه‌ای دیگر A نیست و در نتیجه ادراك ما از این دو وجودِ تغییریافته Á ادراك دیگری است که با ادراك ما از A ناگزیر باید متفاوت باشد. این نتیجهٔ منطقی و صحیحی است که می‌توان گرفت. می‌توان همراه با رئالیسم اسلامی خرده گرفت که مفهوم Á مفهوم تازه است و این مفهوم تازه به هیچوجه نفی نمی‌کند که مفهوم A ثابت است. مفهوم تازه نشانهٔ آن نیست که مفهوم A دستخوش تغییر گردیده است. اندکی بیشتر تأمل کنیم. مفهوم تازه وقتی پیدا میشود که A تغییر کند و چنانچه مفهوم A ثابت باشد مطلقاً تغییری در A صورت نخواهد گرفت تا بتوان مفهوم تازه‌ای عرضه داشت، ثابت‌بودن مفهوم و اصل تغییر منافی یکدیگرند. چرا؟ برای اینکه مفهوم انعکاس ذهنی واقعیت عینی است. اگر مفهوم پیوسته ثابت باشد باید

انعکاس آن واقعیت در ذهن و در نتیجه خود آن واقعیت ثابت بماند. نتیجه اینکه یکسان‌بودن مفهوم بر ثبات و عدم تغییر واقعیت گواهی می‌دهد، چیزی که رئالیسم اسلامی بر آن صحه نمی‌گذارد. بنابراین اصل یکسان‌بودن مفهوم، آنگونه که منطق صوری بیان می‌دارد نافی اصل تغییر است و چون اصل تحوّل، حقیقی مسلّم است مفهوم نیز نمی‌تواند ثابت و یکسان بماند. بنابر اصلِ متافیزیكِ همانندی (Identité) یا باصطلاح "اصول فلسفه" اصل عینیت(۱۶) یا اصل هویت که رئالیسم اسلامی به آن استناد می‌جوید، هر مفهومی خودش خودش است و پیوسته یکسان باقی می‌ماند. آنچه که تغییر می‌پذیرد مصادیق این مفاهیم است، اشیاء و پدیده‌های جهان مادّی است.

> "آنچه متافیزیك قائل است در مورد یکسان‌بودن. در مورد اینکه هرچیزی خودش خودش است در مورد مفاهیم و تصوّرات ذهنی است و نه در اعیان خارجی" (جلد ۲، ص. ۱۲۳)

رئالیسم اسلامی این اصل را مسلّم و محق می‌پندارد در حالیکه نه‌تنها مارکسیست‌ها بلکه معتقدین به منطق صوری نیز این اصل را بصورتی که ذکر شد طرد می‌کنند چون نتیجه‌ای که از این اصل حاصل میاید همان نفی تغییر و حرکت و تکامل است. رئالیسم اسلامی با اصرار بشما می‌قبولاند که اصل تغییر را می‌پذیرد و اشیاءِ و پدیده‌های مادّی دائم در تغییراند فقط مفاهیم و ادراکات از این اصل مستثنیٰ می‌باشند. نویسندگان "اصول فلسفه" در این سخن خود تعمق نمی‌کنند و هرگز نیندیشده‌اند که چنانکه مفاهیم و ادراکات ثابت و یکسان بمانند، "اعیان خارجی" نیز ناگزیر ثابت و یکسان می‌مانند. هرگز نیندیشیده‌اند که ثبات و یکسان‌بودن مفاهیم، ثبات و یکسان‌بودن اعیان خارجی را بدنبال می‌آورد. وقتی مارکسیست‌ها می‌گویند متافیزیك همه‌چیز را در حال سکون و رکود و در نتیجه جدا از یکدیگر و بی‌ارتباط با یکدیگر می‌بیند، فقط حقیقتی را بیان می‌دارند. اصل همانندی (البته آنگونه که منطق صوری به آن میپردازد) شاهد گویای این حقیقت است.

اصل همانندی چیست و چگونه منطق دیالکتیك آنرا توضیح میدهد.

اصل همانندی می‌گوید: دو چیز یا دو مفهوم A و B فقط زمانی همانندند که هر خصوصیت متعلق به یکی از آن دو در عین حال خصوصیت آن دیگری نیز باشد و بالعکس و آن را چنین می‌نمایانند $B \equiv A$ $A \equiv B$ (سه خط موازی علامت رابطهٔ همانندی است). بدیهی است که همانندی کامل دو شئی در تمام صفات و خواص فقط زمانی دست‌می‌دهد که آن دو شئی در یکی ادغام شوند یعنی شیئی، خودش خودش باشد. فقط زمانی که شیئی خودش خودش باشد همانندی کامل است چنانکه مثلاً هر انسانی با خودش همانندی کامل دارد. این همانندی کامل را با علامت تساوی بیان میکنند $A = A$ و آن را همانندی مجرد (انتزاعی) مینامند. منطق صوری بر همین همانندی تکیه دارد. **این همانندی هرگز در واقعیت وجود ندارد.** در واقعیت، هیچ دو شئی همانندی را نمی‌توان یافت که در همه‌چیز با یکدیگر مطابقت داشته باشند.

دو قلوهائی که از نطفهٔ واحدی پدید می‌آیند گاهی آنچنان همانندند که تشخیص آنها از یکدیگر فوق‌العاده دشوار است. معذالك مطابقت کامل در آنها از محالات است.

"اصول فلسفه" به منطق دیالکتیك میتازد که میگوید:

> "هیچ چیزی خودش خودش نیست و همه‌چیز خودش و غیر خودش است. اگر بگوئیم "الف الف است و غیر الف نیست" غلط است"

(جلد ۲، ص. ۱۲۲)

انتقاد ناواردی چون در دنیای واقعیات اگر هر چیزی خودش خودش باشد آنگاه خودش خواهد ماند. اگر الف الف باشد. الف جاودانه الف خواهد بود و در نتیجه در جهان مادّی همه‌چیز پایدار، ثابت و ساکن خواهد ماند و این در تضاد فاحش با واقعیت عینی است. در دنیای ادراکات نیز وضع بر همین منوال است. اگر مفاهیم یا ادراکات ثابت بمانند باز هم نتیجه‌ای که از آن به بار می‌آید ثبات اشیاء و پدیده‌های جهان است. مارکسیست‌ها حق دارند وقتی تصدیق "الف الف است و غیر الف

نیست" را نادرست میشمارند.
اگر در عالم خارج، ما با همانندی $A \equiv A$ سر و کار نداریم در عالم مفاهیم و ادراکات نیز که انعکاس دنیای خارج‌اند. اعتقاد بوجود چنین همانندی خیال باطل است ولی این هنوز به معنیٰ آن نیست که اصل همانندی نفی می‌شود. همانندی واقعی همان همانندی دو شئی یا دو پدیدهٔ مختلف است $(A = B)$، مانند همانندی دو فرد انسانی یا دو درخت بید و غیره که آن را همانندی مشخص نام می‌نهند. دو فرد انسانی، دو درخت بید در عین اینکه همانندند، ناهمانندند. چنانکه مشهود است در واقعیت، همانندی همیشه با ناهمانندی همراه است و در اصل همانندی باید هر دو جنبه را در نظر گرفت وگرنه واقعیت بدرستی انعکاس نمی‌یابد. A و B در یك رابطهٔ همانندند و در رابطه‌ای دیگر ناهمانند. همانندی مشخص درواقع همانندی ناهمانند است. منطق صوری که به اصل امتناع تناقض معتقد است این دو جنبه را نمی‌بیند به جنبهٔ همانندی $A = A$ یعنی به همانندی مجرد توجّه دارد که فقط یکی روی همانندی مشخص است.
منطق دیالکتیك نه اصل همانندی را بدور می‌افکند و نه حتیٰ همانندی مجرد را نفی می‌کند منتها به این هر دو با اسلوب دیالکتیك می‌نگرد. همانندی نتیجهٔ تعیّن کیفی اشیاء و پدیده‌ها است، منظور از تعیّن کیفی، مجموعهٔ صفات و خصوصیاتی است که به اشیاء و پدیده‌ها ثبات نسبی (هویت) می‌بخشد. و آنها را از یکدیگر متمایز می‌گرداند و همین تعیّن کیفی است که موجب می‌شود شئی یا پدیده طیّ زمانی کم و بیش طولانی خودش خودش باشد چنانکه قلّهٔ دماوند، قلهٔ دماوند است و رودخانهٔ کرج، رودخانهٔ کرج، رژیم شاهنشاهی، رژیم شاهنشاهی است و خمینی، خمینی.
همین تعیّن کیفی موجب می‌شود که شئی یا پدیده علی‌رغم تغییراتی که در آن بوقوع می‌پیوندد خودش خودش باشد، همین تعیّن کیفی است که در مفاهیم و در همانندی مجرد انعکاس می‌یابد. همین تعیّن کیفی موجب می‌شود که

> "هر مفهومی در ذهن "منعزل" از مفهوم دیگر باشد و تصوّر هر شئی غیر از تصوّر دیگری "تصوّر زندگی غیر از تصوّر مرگ است و تصوّر سفیدی غیر از تصوّر جسم...." (جلد ۲، ص. ۱۲۳)

امّا این ثبات، نسبی است و نه مطلق. اگر این تعیّن کیفی موقتی نبود و ثبات نسبی وجود نمی‌داشت تنوع اشیاء و پدیده‌ها در طبیعت و اجتماع و در تفکر و وابستگی آنها بیکدیگر هرگز بوقوع نمی‌پیوست.

تفکر دیالکتیکی نه‌تنها تغییر و تکامل را می‌بیند تعیّن کیفی و ثبات نسبی را نیز از نظر دور نمی‌دارد. اشیاء و پدیده‌ها در همانحال که تغییر می‌کنند از ثبات نسبی برخوردارند. منطق صوری تعیّن کیفی و ثبات نسبی را مطلق می‌کند و با آن اصل تغییر را به قربانگاه می‌فرستد. البته رئالیسم اسلامی تغییر و تکامل را در دنیای مادّی ظاهراً می‌پذیرد ولی درواقع با عقیده به ثبات و جاودانی‌بودن مفاهیم آنرا نفی میکند.

دربارهٔ حقیقت

حقیقت چیست؟

در ارتباط با شناخت، مسائلی متبادر به ذهن می‌شود؛ آیا شناخت انسان از دنیای خارج صحیح است؟ آیا شناخت انسان ممکن است نادرست باشد؟ معیار شناخت صحیح چیست و در کجا باید آنرا جستجو کرد؟ اینها مسائلی است که در مبحث "حقیقت" مورد بحث قرار میگیرد.

مفهوم فلسفی "حقیقت" **مطابقت شناخت با موضوع شناخت** است. وقتی می‌گوئیم "زمین گرد است" یا "ماه به گرد زمین می‌گردد" یا "موجودات زنده از ساده به بغرنج تکامل می‌یابند" یا "انقلاب ایران در ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ هجری خورشیدی روی داد" هربار حقیقتی را بیان داشته‌ایم چون شناخت ما، سخن ما در انطباق با موضوع شناخت است، در انطباق با واقعیت است. برعکس، بطلمیوس که زمین را مرکز جهان می‌پنداشت و مدّعی بود که خورشید به دور زمین میچرخد، شناخت نادرستی داشت چون شناخت در انطباق با واقعیت نیست، "تئوری ثبات انواع" که بنابر آن موجودات زنده از روز ازل به صورتی که امروز می‌بینیم آفریده شده‌اند و ثابت و لایتغیر باقی مانده‌اند، حقیقت را بیان نمی‌دارد چون حکم او مطابق واقعیت نیست. نتیجه اینکه شناخت انسان می‌تواند درست یا نادرست باشد و مفهوم "حقیقت" در ارتباط با صحت شناخت است.

در شناخت حسّی (احساس و ادراک) که تأثیر شیئی مستقیم و بلاواسطه است، مطابقت با شیئی بعلّت بلاواسطه‌بودنِ رابطهٔ شناخت، اجتناب‌ناپذیر است، هیچکس مدادی راکه در برابر دیدگان او است با چیز دیگری اشتباه نمی‌گیرد. به همین جهت مفهوم فلسفی "حقیقت" را در حریم شناخت حسّی راه نیست. حداکثر می‌توان گفت

که شناخت حسّی (ادراکات) همیشه حقیقت است.
در شناخت تعقلی وضع بر منوال دیگری است. شناخت تعقلی با مفاهیم و مقولات سر وکار دارد که خود ثمرهٔ انتزاع و تعمیم‌اند. بعلاوه انسان در پیوند دادن و ترکیب مفاهیم با یکدیگر دست‌باز دارد و آنها را در تصدیق‌ها، اندیشه‌ها، تئوری‌ها و فرضیه‌ها به انحاء مختلف ترکیب می‌کند، بدینسان این امکان بوجود می‌آید که سخن یاکلام در انطباق با موضوع شناخت نباشد، یعنی حقیقت نباشد، خطا باشد. در عرصه شناخت تعقلی است که موضوع مطابقت یا عدم مطابقت پیش می‌آید. زیرا که این شناخت در ارتباط مستقیم و بلاواسطه با واقعیت نیست. مقولهٔ "حقیقت" نیز در این عرصه مصداق پیدا می‌کند.
درك و تعریف مارکسیسم از مقولهٔ "حقیقت" روشن است و جای هیچگونه ابهامی باقی نمی‌گذارد. این تعریف از یکسو توضیح میدهد که در شناخت حسّی، مقولهٔ "حقیقت" معنا و مفهومی ندارد چون همیشه و در هر حال تصویر شیئی حاضر، در مغز با خود شیئی در انطباق است و از سوی دیگر، حقیقت در حالی ضروری میگردد که امکان خطا هست یعنی در شناخت تعقلی، معذالك مطهری از پیش خود برای مقولهٔ "حقیقت" در مارکسیسم تعریفی می‌تراشد که باز هم نشانهٔ عدم شناخت او از مارکسیسم و از تئوری شناخت آن است. تعریف چنین است:

> "حقیقت عبارت است از تأثیری که حاسّه (سلسلهٔ عصبی) بدنبال تأثیری که از محسوس می‌گیرد تولید کند"
>
> ("اصول فلسفه و روش رئالیسم" جلد اوّل، ص. ۱۷۴)

این تعریف از دو لحاظ مخدوش است، نخست از این لحاظ که حقیقت در مارکسیسم به شناخت حسّی، به تأثیری که محسوس در حاسّه می‌گذارد، محدود نیست و اصولاً در عرصهٔ این شناخت بکارگرفتن مقولهٔ "حقیقت" مطلقاً محلی از اعراب پیدا نمی‌کند، چون هیچگاه احتمال خطائی نمی‌رود تا بتوان حقیقت را در برابر آن گذاشت. تأثیر محسوس بر حاسّه پیوسته و برای همه کس در انطباق با واقع است. سپس از این لحاظ که بکارگرفتن مقولهٔ "حقیقت" درست در آنجا که ضرورت پیدا میکند (شناخت تعقلی) در تعریف فوق مطلقاً به آن اشاره‌ای هم

نیست.

عدم وقوف به مسئلهٔ "شناخت" در مارکسیسم، عدم تشخیص دو مرحلهٔ حسّی و تعقلی در "شناخت" موجب میگردد که "استاد" صفحاتی از کتاب را در بحث از "حقیقت" سیاه کند، مارکسیست‌ها و بطور مشخص دکتر ارانی را به باد انتقاد بگیرد در حالی که کلام وی به هدف اصابت نمیکند و هرز میرود.

مطهری به نقل از دکتر ارانی مینویسد:

> "ماخ می‌گوید یك مداد در هوا مستقیم بنظر میاید و در آب شکسته دیده میشود... تجربه باعث نمیشود که (چنانکه ماخ می‌گوید) ما یکی از حالات را حقیقت و دیگری را اشتباه بدانیم بلکه بکمك تجربه است که علّت این اختلافات و حقیقی‌بودن هر دو حال را میتوان نشان داد"
>
> (همانجا، همان صفحه)

دکتر ارانی هر دو حالت را حقیقت میداند چون در هر دو حالت تصویری که از مداد در مغز منعکس میشود (شناخت) با موضوع شناخت (مداد) مطابقت کامل دارد. اگر تعریف مطهری را هم از حقیقت بپذیریم: "حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر" بازهم هر دو حالت عین حقیقت است. نوری که از مداد به چشم میاید تا زمانی که در هوا انتشار میابد مسیر مستقیمی را می‌پیماید. امّا وقتی از محیط آب به محیط هوا وارد میگردد از مسیر مستقیم خود تحت زاویه معینی منحرف میشود (زاویه انکسار) و در نتیجه مداد می‌شکند. این یك پدیدهٔ فیزیکی است که قوانین آن نیز کشف شده است. آنچه مسلّم است مداد وقتی در برابر ما است، ما همه (بدون استثناء) آن را مستقیم می‌بینیم. در این حالت هیچ خطا و اشتباهی برای هیچکس پیش نمی‌آید، هنگامی که همین مداد در آب قرار میگیرد، شکسته می‌شود، باز هم برای هیچکس تردیدی دست نمیدهد که مداد در آب شکسته است. در هر دو حال شناخت ما از مداد در انطباق با موضوع شناخت است. مداد در هوا مستقیم است و در آب شکسته. این هر دو حقیقت است (اگر بتوان در مورد شناخت حسّی از حقیقت سخن گفت). مطهری مصرّانه مدّعی است که مداد مستقیم است و شکستن مداد در آب یك خطای باصره. اگر به تعریف خود نیز از

حقیقت پای‌بند می‌بود درمی‌یافت که شکستن مداد در آب "مطابقت ادراکات با واقع و نفس‌الامر" است یعنی حقیقت است. این خطای باصره نیست که مداد در آب شکسته میشود. بلکه واقعیت مداد در آب شکسته مینماید و چشم نیز آنرا شکسته می‌بیند.

مثال دیگری بزنیم. "سرعت صوت در هوا برابر ۳۴۰ متر در ثانیه است". این حقیقتی است بشرط آنکه امواج صوتی در هوا انتشار یابند. گستردن دامنهٔ این حقیقت به محیط‌های دیگر، خطا را به جای حقیقت نشانیدن است زیرا که "در آب سرعت صوت ۱۴۲۵ متر در ثانیه است" و در خلاء امواج صوتی انتشار نمی‌یابد و سخن از سرعت صوت در آن بیهوده است یا آنکه "سرعت صوت در خلاء صفر است" آیا روشن نیست که حقیقت در شرایط مختلف یکسان باقی نمی‌ماند؟ آیا روشن نیست که حقیقت در شرایط مختلف لایتغیر نیست، تغییرپذیر است؟ برای رئالیسم اسلامی حقیقت دستخوش تغییر نمی‌گردد، ابدی و جاودانی است.

تذکر دوبارهٔ این نکته شاید بی‌فایده نباشد که این حکم که "سرعت صوت برابر ۳۴۰ متر در ثانیه است" هم میتواند حقیقت باشد و هم خطا برحسب اینکه امواج صوتی در چه محیطی انتشار می‌یابند حقیقت است اگر سرعت امواج در هوا اندازه گیری شوند، خطا است اگر آنرا به تمام محیط‌ها تعمیم دهیم. در این مطلب چه چیز عجیبی وجود دارد که مطهری از آن میهراسد؟ در مارکسیسم هر حقیقت فقط در چارچوب معینی حقیقت است. این را البته هر طفل دبستانی نمیداند ولی حکمی بدون شك درست است. نفی این حکم به معنیٰ مطلق‌کردن حقیقت است و چنانکه آمد رئالیسم اسلامی با اطلاق میانه خوبی دارد.

"حقیقت" عینی است

در فلسفهٔ مارکسیست اهمیت مقولهٔ "حقیقت" در خصلت "عینی"، در "عینیت" آنست و منظور از "عینیت" آنست که محتوای شناخت، محتوای تصدیق، مستقل از شناسنده وجود دارد.

"حقیقت عینی" دو نکتهٔ زیر را دربرمی‌گیرد:

نخست اینکه شناخت همیشه تصویر و عکس‌برداری "موضوع شناخت" است ولی در همه‌حال مستقل از تصویری که در مغز انسان نقش می‌بندد، موجود است. "موضوع شناخت" میتواند "مادّی" یا "ایده‌ای" باشد. در این تصدیق که "از بخار، باران میزاید" یا "انسان محصول تکامل حیوان است" بدون شك حقیقتی بیان شده است چون با موضوع شناخت که مادّی است مطابقت دارد. امّا این تصدیق نیز که "آموزش داروین با آموزش مذهبی در تضاد است" حقیقت است زیرا ارتباطی در سطح "ایده‌ای" برقرار شده که واقعاً موجود است و این ارتباط تضاد میان دو آموزش: آموزش داروین و آموزش دینی است. خصلت عینی حقیقت در هر دو حال در اینست که موضوع شناخت صرفنظر ازاینکه ما آن را بشناسیم، یا نشناسیم بخواهیم یا نخواهیم واقعیت دارد.

دوّم اینکه "حقیقت" مستقل از آنست که کدام شناسنده‌ای بدان دست‌یافته است، مستقل از آن‌که آیا این شناخت در انطباق با خواست و ارادهٔ او است، یا نه، مستقل از آنکه صحت شناخت مورد قبول واقع شده است یا نه. بعبارت دیگر **حقیقت به انسان، به زمان و مکان و نظام اجتماعی وابسته نیست.**

هر حقیقت بازتاب "موضوع شناخت" معینی است، بازتابی که برای تمام انسانها یکسان است و برخلاف آنچه که مطهری به مارکسیست‌ها نسبت می‌دهد، از انسانی به انسان دیگر فرق نمی‌کند. دستگاه اعصاب از لحاظ ساختمان و سازمان و فونکسیون، چنانکه در پیش آمد، در همهٔ انسانها یکی است. شگفت نیست اگر بازتاب دنیای خارج در همهٔ انسانها یکی باشد. مسئلهٔ "استقلال صحت شناخت از شناسنده" از جانب ایدئولوگ‌ها و فلاسفهٔ بورژوازی لااقل در مورد علوم اجتماعی با شك و تردید تلّقی می‌گردد و این مسئلهٔ مرکزی که در علوم اجتماعی نیز وجود حقیقت عینی مسلّم است به سختی نفی می‌شود. از دیدگاه آنها پژوهش‌های علمی در مورد روند تاریخ یاکوشش درکشف قوانین عینی تکامل جامعه عبث و بیهوده است که به حقیقتی منجر نخواهد شد. تلاش‌هائی که در اثبات این ادّعا صورت می‌گیرد و فلسفهٔ کنونی بورژوائی سرشار از آنست همه بخاطر مبارزه با درك مارکسیستی تکامل تاریخ و بی‌اعتبارکردن تئوری سوسیالیسم وکمونیسم است.

یکی از شیوه‌های متداول در این زمینه ایجاد شکاف عمیق میان علم و ایدئولوژی، میان شناخت و منافع انسانها است. گویا فقط علوم طبیعی می‌توانند در پی کشف حقایق عینی برآیند در حالیکه ایدئولوژی بیان منافع گروهی و طبقاتی است که ناگزیر به قلب واقعیت می‌انجامد. بهمین جهت ایدئولوژی علمی که مورد ادّعای جهان‌بینی طبقهٔ کارگر است سخنی بیمعنیٰ و متضاد است.

درست است که در اجتماع برخورد حقایق عینی با منافع گروهی و طبقاتی بمراتب بیشتر از علوم طبیعی است. ولی از این نتیجه نمی‌شود. که در علوم اجتماعی یا در حرکت تاریخ، حقیقتی عینی در انطباق با موضوع شناخت قابل انکشاف نیست.

این ادّعا که چون در اجتماع افراد دارای منافع، تمایلات و آرمانهای گروهی و طبقاتی‌اند، تکامل جامعه از هیچ قانونی پیروی نمی‌کند و هیچ حقیقتی عینی در آن نمیتوان یافت، پوچ و باطل است. تکامل جامعه و تاریخ بر اساس قوانینی عینی جریان می‌یابند که با خصوصیات قوانین عینی طبیعت تفاوتی ندارند.

درست است که هر ایدئولوژی دارای موازین و اهدافی است که براساس درك معینی از واقعیتِ اجتماعی پایه می‌گیرد و جهت یا جهات فعالیت و عمل انسان را تعیین می‌کند. امّا حقیقت عینی ممکن نیست در اندیشه‌ها، افکار و تئوری‌های اجتماعی امکان بروز نیابد و مانند هر حقیقت عینی دیگر در مطابقت با موضوع شناخت نباشد. انکار حقیقت‌های اجتماعی افسانه‌ای است که نظریه‌پردازان بورژوازی می‌آفرینند به نیّت "ردّ" این موضوع که ایدئولوژی طبقهٔ کارگر یگانه ایدئولوژی است که در انطباق با واقعیات تکامل اجتماعی است و لذا حقیقت است. مارکسیسم ـ لنینیسم، این ایدئولوژی طبقهٔ کارگر که وحدت شناخت علمی و قانونمندی‌های جامعه و سمت‌گیری انقلابی در پراتیك اجتماعی است، از هرگونه تضاد میان منافع طبقاتی و حقیقت عینی تهی است. فقط در این ایدئولوژی است که حقیقت عینی در انطباق کامل با منافع استثمارشوندگان است. بورژوازی حقیقت‌های عینی در جامعه را نمی‌پذیرد چون در تضاد با منافع و مطامع او است. این مطلب که بورژوازی به حقایق عینی در جامعه معتقد نیست، دلیل بر آن نیست که در اجتماع و در تاریخ حقیقت عینی وجود ندارد. ما قبلاً توضیح دادیم که حقیقت عینی تابع میل و ارادهٔ

شناسنده و زمان و مکان نیست. در علوم اجتماعی و تاریخ نیز این مطلب به قوّت خود باقی است. امّا حقیقت عینی به علّت آنکه در مطابقت با منافع پاره‌ای گروه‌ها و طبقات نیست، مورد قبول نمی‌اوفتد. در مبحث "ارزش‌های اخلاقی" (فصل سوّم همین کتاب) موضوع ایدئولوژی با تفصیل بیشتری آمده و ما در اینجا به تکرار آن نمی‌پردازیم.

حقیقت متغیر است یا ابدی و جاودانی؟

حقیقت نسبی و حقیقت مطلق

در برابر انسان، جهان مادّی، واقعیت عینی، قرار گرفته که موضوع شناخت انسان است، موضوعی بغایت متنوع، پیچیده و بغرنج. آیا شناخت این واقعیت عینی ممکن است یکباره بطور کامل، دقیق و در تمام جهات و جوانب آن دست دهد و آنگاه بگفته انگلس انسان دست بروی دست بگذارد و از اینهمه عظمت و نظام و انتظام در حیرت و شگفتی فرو رود؟ هیچکس را نمی‌توان یافت که از عقل سلیم برخوردار باشد و به این سؤال پاسخ مثبت بدهد، بخصوص که سراسر تاریخ شناخت بشر طیّ هزاران سال به این سؤال پاسخ منفی میدهد.

واقعیت عینی "رازدار" است و "اسرار" خود را به آسانی و با رغبت بروز نمی‌دهد، باید او را به افشاء آنها واداشت. بعلاوه او همهٔ "اسرار" را یکجا و بیکبار بدست انسان نمی‌سپارد، باید آنها را تک‌تک، ذرّه ذرّه از او بیروه کشید. درنتیجه شناخت یک روند طولانی و بی‌پایان است، بتدریج و پله به پله پیش می‌رود. هرآنچه که حاصل میاید هنوز جوابگوی شناخت نیست. باید بر روی آن کندوکاو بیشتری کرد تا به واقعیت عینی نزدیک و نزدیک‌تر شود و هر چه کاملتر و دقیقتر در مطابقت با واقعیت عینی قرار گیرد.

واقعیت عینی اشکال و نمودهای بینهایت متنوع و گوناگونی دارد، انسان یا همهٔ انسانهای یک دوران، آن توانائی را ندارند که این واقعیت را در تمام پیچیدگی و بغرنجی آن دریابند. شناخت همیشه جزئی از آن را دربرمی‌گیرد. وانگهی اشیاء و

پدیده‌ها پیوسته در جریان تغییر و تحوّل و تکامل‌اند. نتیجه این است که شناخت یك روند تکاملی دائمی است که **پایانی** بر آن متصوّر نیست.

در جریان پیشرفت شناخت همواره اجزاء و هسته‌های تازه‌ای بر آنچه که بدست آمده افزوده میگردد و انسان هربار بیشتر به دریافت واقعیت عینی در کلّ خود نزدیك میشود بدون آنکه هرگز بطور نهائی بدان برسد. لازم به یادآوری است که روند شناخت پیوندی ناگسستنی با پایه‌های پراتیك انسان دارد.

نتیجهٔ منطقی روند تاریخی شناخت اینست که حقیقت عینی، نسبی است، نسبی در ارتباط با کلّ موضوع شناخت، نسبی به این معنیٰ که شناخت پیوسته فقط جزئی، گوشه‌ای از واقعیت عینی را، آن هم در درون مرزهای معین دربرمیگیرد، فقط تا درجهٔ معینی در مطابقت با موضوع شناخت و با واقعیت عینی است. در جریان پیشرفت شناخت همواره اجزاء و بخش‌هائی تازه‌ای برآنچه که تاکنون حاصل آمده افزوده میگردد و انسان هربار شناخت دقیقتر، کامل‌تر، گسترده‌تر و عام‌تری کسب می‌کند، هربار بیشتر به دریافت واقعیت درکلّ خود نزدیك میشود. حقیقت‌هائی که بدینسان بر روی هم انباشته می‌شوند حقیقت‌های نسبی‌اند که با گذشت زمان، با ارتقاء سطح دانش و تکامل تکنیك تغییر می‌پذیرند. اگر درست است که هربار جزئی، گوشه‌ای از واقعیت عینی در حقیقت انعکاس می‌یابد، اگر درست است که حقیقت هربار در مرز معینی و تادرجهٔ معینی با واقعیت عینی مطابقت دارد بدیهی است که حقیقت نمیتواند جاودانی باشد، تابع زمان است، نمیتواند لایتغیر باشد، تغییرپذیر است.

ذکر چند مثال به درك مطلب کمك میکند:

"سایش گرما ایجاد میکند". این حقیقتی است که انسانهای ماقبل تاریخ آن را می‌شناختند، از طریق سایش آتش بدست میاوردند و اشیاء سرد را با سایش گرم میکردند...هزاران سال سپری شد تا در ۱۸۴۲ ژول همین حقیقت را تعمیم داد: "هر حرکت مکانیکی میتواند از طریق حقیقت اصطکاك (سایش) به حرارت تبدیل شود" و آنرا در عمل به اثبات رسانید. چند سال بعد مایر فیزیك‌دان آلمانی این حقیقت عام را بیان داشت که هنوز هم به قوّت خود باقی است: "هر شکلی از حرکت

میتواند در هر مورد، تحت شرایط خاص، مستقیم یا غیر مستقیم به شکل دیگری از حرکت تبدیل شود و اجباراً تبدیل میشود" (انگلس: "دیالکتیك طبیعت"). چه کسی در این مسیر تکاملی، که در اینجا به اجمال آمده، می تواند مدّعی شود که تغییری در حقیقت روی نداده و آخرین بیان مطلب همان بیان نخستین است؟ چه کسی می تواند مدّعی شود که حقیقت نخستین: "سایش گرما ایجاد میکند" نسبی نیست، نسبت به سطح شناخت و تکنیك زمان خود؟ آیا این سیر تکاملی حاکی از آن نیست که آخرین بیان مطلب نیز نسبی است؟

فیزیك کلاسیك را بگیریم که نیوتون پایه آنرا گذارد. در آن، فضا و زمان هر دو جدا از جسم متحرك و جدا از یکدیگر، یکنواخت و همگون در نظر گرفته شده‌اند، سرعت حرکت، همان سرعت‌های معمولی است که در مقایسه با سرعُت نور ناچیز است. در چنین مرزهائی است که فیزیك کلاسیك بنا شد و قانون جاذبهٔ عمومی را کشف کرد که درواقع تعمیم قانون سقوط اجسام گالیله است. فیزیك کلاسیك در یك رشته از حقایق و از جمله این حقیقت که "جرم جسم با سرعت تغییر نمیکند" مدّت دویست سال در محیط علمی بمثابه حقیقتی ابدی و جاودانی تلّقی می‌شد. ده‌ها سال گذشت تا بتدریج عناصر نسبی‌بودن آن در فیزیك فراهم آمد و بالاخره منجر به پیدایش تئوری نسبیت (خاص و عام) گردید که درواقع "نفی" فیزیك کلاسیك بود. تئوری نسبیت اینشتین اثبات این حقیقت است که زمان و مکان جدا از یکدیگر و جدا از جسم متحرك واقعیت ندارد. (فضای چهار بعدی). بعلاوه در سرعت‌های زیاد که کم و بیش به سرعت نور نزدیك‌اند. نه جرم ثابت میماند، نه فضا و نه زمان. اندیشهٔ جاودانی‌بودن زمان، مکان و جرم، افسانه‌ای بیش نیست، منتها در سرعت‌های متعارفی تغییرات آنها آنچنان ناچیز است که به چشم نمیاید، در محاسبه نیز آنچنان ناچیز که میتوان از آنها چشم پوشید. فیزیك جدید با "نفی" فیزیك کلاسیك به حقیقت تازه‌ای دست می‌یابد که گسترده‌تر، دقیق‌تر و کامل‌تر در مطابقت با واقعیت عینی است. فیزیك کلاسیك حقیقتی عینی ولی نسبی بود، فقط در مرزهای خاص (بخصوص سرعت کم)، در سطح دانش و تکنیك معین و تا درجه‌ای معین در مطابقت با واقعیت قرار داشت. با تغییر امکانات عملی، فیزیك نیوتن دستخوش

تغییر گردید و نمی‌توانست نگردد و اکنون به مثابه حالت خاصی در درون فیزیك مدرن که عام‌تر و گسترده‌تر است جای گرفته است. این نمونه نیز بروشنی خصلت تغییرپذیری و نسبی‌بودن حقیقت عینی را به تماشا میگذارد.

هندسهٔ اقلیدس نمونهٔ دیگری است. اقلیدس، ریاضی‌دان قرن سوّم قبل از میلاد با تکیه بر اصولی بدیهی و با نادیده گرفتن انحناء و خمیدگی فضا، قضایای هندسی را یکی بعد از دیگری و از آنجمله این قضیه راکه "مجموع زوایای یك مثلث برابر دو قائمه است"که مطهری به عنوان نفی حقیقت نسبی به وفور از آن یاد میکند به اثبات رسانید. هندسهٔ اقلیدس مانند فیزیك کلاسیك بدون شك گام بزرگی در راه شناخت حقیقت عینی بود، در مسائل عملی انسان نقش بزرگی بازی کرد و میکند و در عمل صحت خود را به اثبات رسانید. مدّت دو هزار سال هندسهٔ اقلیدس را حقیقتی ابدی و جاودانی میپنداشتند. نیوتن بر آن بود که هندسهٔ دیگری جز آن که اقلیدس آفریده نمیتواند موجودیت یابد. امّا در قرن نوزدهم معلوم شد که هندسهٔ اقلیدس یگانه هندسهٔ ممکن نیست و در نتیجه هندسه‌های غیر اقلیدسی پایه گرفت. و افسانهٔ جاودانی بودن هندسهٔ اقلیدسی را نشان داد، نشان داد که این هندسه در درون مرزهای خاص و تا درجهٔ معینی مطابقت شناخت را با واقعیت عینی دربرمیگیرد و گامی، پله‌ای در راه دستیابی به حقیقت مطلق است بدون آنکه فراموش شود که این خود حقیقتی نسبی است، هندسهٔ غیر اقلیدسی هندسهٔ اقلیدسی را "نفی"کرد. آنرا بمثابه حالتی خاص، حالتی که خمیدگی فضا در آن محسوس نیست، دربرگرفت.

نمونه‌های دیگری مانند اتم شیمیائی و اتم فیزیکی، تئوری موجی نور و تئوری ذرّه‌ای آن، تئوری وراثتِ مندل و تئوری تکاملِ داروین، سوسیالیسم تخیلی، سوسیالیسم علمی و... همه حاکی از آن است که حقیقت عینی نسبی است و هر بار با واقعیت عینی در مطابقت گسترده‌تری قرار میگیرد.

مسلّم است که واژهٔ "نفی" در اینجا در مفهوم دیالکتیکی آن بکار رفته است که صرفاً کنار زدن یا نابود کردن گذشته رانمی‌رساند. هر کیفیت تازه که طیّ تکامل شیئی یا پدیده به جای کیفیت کهنه می‌نشیند، این یك را نابود نمیکند بلکه فقط عناصر منفی آن راکنار میگذارد و عناصر مثبت آن را در درون خود جای میدهد.

هر کیفیت نو پلکانی است در تکامل جهان مادّی، پلکانی بالاتر، جامع‌تر و همینکه عناصر مثبت کیفیت کهنه در ترکیب آن حفظ میشود، ادامهٔ کاری، راه خود را در مسیر تاریخ می‌گشاید. از این طریق است و تنها از اینطریق که تکامل جهان مادّی سیر صعودی می‌پیماید و از ساده به بغرنج و از پَست به عالی میرود.

گفته شد که در فلسفهٔ مارکسیست حقیقت عینی، نسبی است. آیا در این فلسفه از حقیقت مطلق سخنی به میان نمی‌آید؟ مارکسیسم بدون هرگونه شائبه تزلزل و تردید به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد. فقط کسانیکه از مبحث حقیقت در فلسفهٔ مارکسیست (و بطور کلّی از فلسفهٔ مارکسیست) در بی‌خبری محض بسر میبرند چنین می‌پندارند که مارکسیسم به حقیقت مطلق معتقد نیست و به همه‌چیز از دریچهٔ نسبی‌بودن می‌نگرد و لذا پیرو مکتب نسبی (رلاتیویسم) است.

پیش از آنکه به مسئلهٔ حقیقت مطلق از دیدگاه فلسفهٔ مارکسیست بپردازیم، به یك اتّهام مطهری اشاره کنیم.

نگاهی به آموزش نیوتون و تئوری نسبیت اینشتین تفاوت عظیم این دو را روشن می‌کند: اگر فیزیك کلاسیك حرکت را فقط در سطح زمین و در سرعت‌های کم در نظر می‌گیرد (صرفنظر از قانون جاذبهٔ عمومی) به یك معنیٰ می‌توان گفت که بیشتر یك پدیدهٔ زمینی است، تئوری نسبیت پدیده‌های فضای لایتناهی را دربرمیگیرد که پدیدهٔ زمینی حالت خاصی از آن است. آیا روشن نیست که فیزیك مدرن با تغییر و تحوّل در فیزیك کلاسیك انسان را عمیق‌تر و گسترده‌تر به واقعیت عینی نزدیك کرده است؟ آیا روشن نیست که فیزیك کلاسیك نسبی بود و حقیقت تا درجه‌ای در مطابقت با واقعیت عینی قرار داشت؟

مطهری خود "توسعهٔ تدریجی معلومات و تبّدل فرضیه‌ها در علوم طبیعی" را می‌پذیرد (جلد ۱، ص. ۱۸۱). توسعهٔ تدریجی معلومات به این معنیٰ است که معلومات نه‌تنها متغیرند، ولو کمّی، بلکه نسبی‌اند. معلومات امروزی ما نسبت به دیروز توسعه یافته است، یعنی معلومات دیروزی ما نسبی بود و معلومات توسعه‌یافتهٔ امروزیِ ما هم نسبی است. در تاریخ شناخت این مسئله مانند آفتاب به چشم می‌خورد. معذالك او اضافه میکند این "ربطی به مادیین ندارد". اینجا سخن بر

سر "مادیین یا الهیون نیست، صحبت بر سر نسبی‌بودنِ حقیقتِ عینی و تغییرپذیریِ آن است. مطهری همان حرف دکتر ارانی را میزند که میگوید: هرقدر زمان پیش می‌رود، اجزاء بیشتری از روابط واقعیت خارجی جزء حقیقت نسبی می‌شود" معذالك سخن او را محکوم میکند.

مطهری با استناد به اینکه فلسفهٔ مارکسیست حقیقت عینی را نسبی می‌داند این فلسفه را در کنار مکتب نسبی (رلاتیویسم) می‌گذارد و مارکسیست‌ها را نسبیون می‌خواند. قبلاً توضیح داده شد که مکتب نسبی از یکسو به فلسفهٔ کانت در مورد تئوری شناخت نزدیك است و از سوی دیگر مکتبی ایدآلیستی است که واقعیت عینی خارج از ذهن را نفی می‌کند. فلسفهٔ مارکسیست نه واقعیت عینی را نفی می‌کند، نه حقیقت را و نه اینکه حقیقت برای تمام انسانها یکی است. بنابراین در اساس با مکتب نسبی هیچگونه قرابتی ندارد. امّا مطهری را با حقیقت سر و کاری نیست و سیاه بر روی سفید مینویسد:

> "مادیین روی نظریه مادّی‌بودنِ فکر و آنکه شناختن هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست، طرز شناختن هر چیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط می‌دانند و می‌گویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است پس اقسام شناختن‌هایِ حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود" (جلد ۱، ص. ۱۷۷ ـ ۱۷۶).

براستی انسان از این همه مهمل‌گوئی در شگفت می‌ماند. "مادّی‌بودنِ فکر" یعنی چه؟ درکجای فلسفهٔ مارکسیست آمده است که فکر مادّی است؟ متفاوت‌بودنِ "نوع ساختمانِ اعصاب و مغزِ" اشخاص چه معنیٰ دارد؟ هر دانش‌آموز دبیرستانی می‌داند که ساختمان و فونکسیون دستگاه اعصاب و مغز مانند دستگاه‌های دیگر در تمام انسانها یکی است و درست به همین علّت، حقیقت از انسانی به انسانِ دیگر فرق نمی‌کند. نسبی‌بودن در فلسفهٔ مارکسیست به این معنیٰ نیست که حقیقت نسبت به اشخاص متفاوت است (که حرف پوچ و باطلی است).

مطهری علی‌رغم دشمنیش با مارکسیسم گاه حرف مارکسیست‌ها را می‌زند ولی برای آنکه از مقام "روحانی" اوکاسته نشود و بخصوص متّهم به افتادن در دام مارکسیسم

نگردد، ترفندهائی به کار می‌بندد تا موضع فلسفی او خدشه‌دار نشود. در همین مبحث حقیقت او برای آنکه انحصار را از دست مارکسیست‌ها بدرآورد (که چنین انحصاری مطلقاً موهوم است) از "توسعه تدریجی معلومات" و تبدل فرضیه‌ها در علوم طبیعی" سخن به میان میاورد و در جای دیگر با تفصیل بیشتری سخن میراند. "توسعهٔ تدریجی معلومات" همان روند تاریخی شناخت است که فلسفهٔ مارکسیست بر آن تأکید دارد با این تفاوت که عامیانه‌تر و مبتذل‌تر است و هیچ گره‌ای را از معضل حقیقت نمی‌گشاید. با تذکر "توسعهٔ تدریجی معلومات" مطهری می‌خواهد بگوید که فلسفهٔ مارکسیست حرف تازه‌ای نمی‌زند، رئالیسم اسلامی نیز همین را می‌گوید. امّا با اندکی تأمل هر کس درمی‌یابد که چنین نیست:

دویست سال فیزیك کلاسیك به عنوان حقیقتی ابدی و جاودانی بر محیط علمی جهان حکومت داشت. طیّ این مدّت معلومات بشر تدریجاً توسعه یافتند ولی این توسعه در مواردی بسیار ، هیچ ارتباطی با فیزیك کلاسیك نداشت.

در این دوران مثلاً معلوم شد که موجودات زنده همه از یاخته تشکیل شده‌اند و یاخته واحد ساختمانی همهٔ موجودات زنده است، سپس ساختمان یاخته، ترکیب شیمیائی و خصوصیات فیزیکی آن مورد مطالعه قرار گرفت. در شیمی معلومات فراوانی بدست آمد، رشته‌های جدیدی در علوم پیدا شدند، افق دانش بشری بطور بیسابقه‌ای گسترش یافت، حقایق تازه‌ای پا به عرصهٔ وجود گذاشتند. لکن اینها همه با **حقیقت مشخص** فیزیك کلاسیك ارتباطی ندارند. آنچه که فیزیك کلاسیك را "نفی" کرد "توسعهٔ تدریجی معلومات" بطور کلّی نبود. حقیقت نسبی فیزیك کلاسیك با تئوری نسبیّت اینشتین "نفی" شد و حقیقت دیگری، حقیقتی عام‌تر، گسترده‌تر، بجای آن قرار گرفت که به دنیای مادّی، به موضوع شناخت به مراتب نزدیکتر است. البته تئوری نسبیّت اینشتین نیز یکباره بدون مقدّمه از آسمان نیافتاد. "توسعهٔ تدریجی معلومات" معلوماتی در ارتباط با تفکر مکانیکی در فیزیك کلاسیك تأثیر خود را بخشید و به پیدایش تئوری نسبیّت انجامید. مطهری با واقعیت "توسعهٔ تدریجی معلومات" گریبان خود را از موضوع بحث که تغییرپذیربودن حقیقت است میرهاند و در ضمن اینگونه وانمود می‌کند که "توسعهٔ تدریجی معلومات"

ربطی به "مدّعای مادیین ندارد". این مطلب درست است ولی ربطی هم به موضوع بحث ندارد.

نکتهٔ دیگری که اشاره به آن بیفایده نیست اینست که توسعهٔ معلومات بشر تنها کمّی نیست. انباشت کمّی معلومات باگذشت زمان کار را به دگرگونی کیفی می‌کشاند و این همان قانون دیالکتیکی "جهش" از کیفیتی به کیفیت دیگر است که علی‌الاصول مورد موافقت رئالیسم اسلامی نیست. مطهری وقتی به "توسعهٔ تدریجی معلومات" اشاره می‌کند و بر روی آن اصرار میورزد درواقع فقط افزایش کمّی معلومات را صرف‌نظر از خصلت و اهمیت در نظر دارد. امّا وقتی تبدّل فرضیه‌ها در علوم طبیعی" را بر آن میفزاید بدون آنکه خود بخواهد از جهش یك فرضیه به فرضیه دیگر یا جهش یك کیفیت به کیفیت دیگر پرده‌برمیدارد. البته هیچکس باور ندارد که فرضیه‌ای اعلام شود و فوراً فرضیه دیگری جای آن بنشیند. "تبدّل فرضیه" یعنی دگرگونی یك فرضیه، نیازمند آن است که معلومات بشر در خطابودن و ردّ آن آغاز شود، افزایش یابد. فقط در پایان چنین افزایشی است که می‌توان فرضیه جدیدی را جایگزین فرضیه کهنه کرد و این درواقع همان قانون دیالکتیك مارکسیستی مبنی بر تبدیل کمّیت به کیفیّت و جهش از یك کیفیت به کیفیت دیگر و گسستگی در پیوستگی است. بعید می‌نماید که مطهری به این قانون به دیدهٔ قبول بنگرد. ولی آنچه که بر روی کاغذ آورده خواه ناخواه مصداق این قانون است. ما قبلاً دیدیم که چگونه مطهری در مورد قانون "وحدت و مبارزهٔ ضدین" موضع اوّلیه خود را تغییر داد و به این نتیجه گیری رسید که "شاید هم درست است"، ما نمیدانیم". "تبدّل فرضیه‌ها" شکلی از قانون دیگر دیالکتیك است باز هم بدون آنکه خود متوجّه آن باشد.

حقیقتِ مطلق چیست؟

حقیقت مطلق بالاترین درجهٔ مطابقت شناخت با واقعیت عینی است و در نتیجه شناخت، دیگر از این مرز فراتر نمیرود. حقیقتِ مطلق شناخت جهان مادّی است از لحاظ کمّی و کیفی آنچنان که دیگر چیزی برای شناخت باقی نمی‌ماند و باگذشت

زمان و جریان بعدی تکامل، ممکن نیست چیزی بر آن افزود یا از آن کاست و یا آن را مورد تردید قرار داد. حقیقتِ مطلق با زمان و پیشرفت علم تغییر نمی‌پذیرد.
حقیقتِ مطلق، به این علّت که روند شناخت پایان‌ناپذیر است فقط راستای حرکت شناخت را در جریان تاریخ بشریت (گذشته، حال و آینده) نشان می‌دهد. در این راستا همواره حقیقت‌های جزئی تازه‌ای بر حقیقت‌هائی که در این یا آن لحظهٔ تاریخی حاصل آمده‌اند افزوده می‌شوند و روند شناخت همچنان بی‌پایان ادامه می‌یابد، مطابقت شناخت با جهان مادّی به درجات بالا و بالاتری ارتقاء می‌یابد بدون آنکه پایانی بر آن متصوّر باشد، بدون آنکه بتوان بر روند شناخت نقطهٔ پایانی گذاشت.

از اینکه واقعیت جهان مادّی را نمیتوان یکباره و در یك ضربت شناخت، ناگزیر این نتیجه گرفته می‌شود که هربار در برههٔ معینی از زمان فقط جزئی، گوشه‌ای از آن به شناخت درمی‌آید و هر چه زمان می‌گذرد، همراه با ارتقاء سطح دانش و تکامل امکانات عملی اجزاء بیشتر و بیشتری بر شناخت‌های قبلی افزوده می‌شوند. واضح است که حقیقت‌هائی که بدین‌ترتیب بر روی هم انباشته می‌شوند حقیقت‌های نسبی‌اند و باگذشت زمان تغییر میپذیرند. امّا هر گوشه‌ای از واقعیت عینی که در حقیقتِ نسبی انعکاس می‌یابد در مطابقت کامل، با موضوع شناخت است و بنابراین مطلق است و باگذشت زمان در آن تغییری روی نمیدهد.
در فلسفهٔ مارکسیست نسبی و مطلق از یکدیگر جدائی ناپذیراند، میان آن دو رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار است: هر مطلقی از نسبی برمی‌خیزد و در هر نسبی مطلقی نهفته است. شناخت، وحدت نسبی و مطلق است. هر حقیقت نسبی شامل عناصری از حقیقت مطلق است و حقیقت مطلق از طریق حقیقت نسبی حاصل می‌آید.
رئالیسم اسلامی که اصل "امتناع تناقض" دست و پای او را سفت و سخت بسته است باز هم در اینکه حقیقت هم نسبی است و هم مطلق برآشفته می‌شود زیرا که "حقیقت" را تغییرناپذیر و جاودانی میداند و دو دستی به این حقیقت مطلق که "ارسطو شاگرد افلاطون بود" یا "دو دو تا چهارتا" چسبیده است، البته چنین حقایق

مطلقی وجود دارند و بر این دو می‌توان مثال‌های دیگری افزود: "تهران در ایران است"، "انسان مردنی است"، "پستانداران پستان دارند"، "شاعر آزاده میرزادهٔ عشقی در تاریخ ۱۲ جمادی الاخر سال ۱۳۱۲ هجری قمری مطابق ۱۲۷۲ خورشیدی در شهر همدان تولّد یافت"، "کودتای اسفند ۱۲۹۹ با دست رضاخان میرپنج صورت گرفت"، "مطهری پس از انقلاب ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ خورشیدی ترور شد". اینها و انبوهی از مثال‌های دیگر، همه حقایق مطلق‌اند، حقایقی که یکبار برای همیشه در جهان اتّفاق افتاده و گذشت زمان در آنها تغییری نخواهد داد.
امّا در فلسفهٔ مارکسیست، شناخت به این حقایق عامیانه و پیش‌پاافتاده اطلاق نمی‌شود. گرچه اینها نیز شناخت‌اند. منظور از شناخت، شناخت جهان مادّی است، شناخت وضع، حالات، خواص و قانونمندی‌های آن است که پایه و اساس فعالیت عملی انسان برای تغییر جهان در جهت خواست‌ها و اهداف خویش است. در این شناخت، حقیقت نسبی است و حقیقت مطلق از طریق حقیقت نسبی حاصل می‌آید. حقیقت تا آنجاکه جزئی وگوشه‌ای از واقعیت عینی را انعکاس می‌دهد و باگذشت زمان و تغییر مرزها و شرایط، تغییر می‌پذیرد، نسبی است و چون در مطابقت کامل با موضوع شناخت است مطلق است و در نتیجه گذشت زمان را بر روی آن تأثیری نیست.
هندسهٔ اقلیدس و مکانیك نیوتون که قرن‌ها همه آنها را حقیقت مطلق و تغییرناپذیر می‌پنداشتند، هر کدام دستخوش تغییرگردیدند. هندسهٔ غیر اقلیدسی بجای هندسهٔ اقلیدس و فیزیك مدرن (تئوری نسبیت اینشتین) به جای مکانیك نیوتن نشست. معلوم شد که هندسهٔ اقلیدس و مکانیك نیوتون فقط گوشه‌هائی از واقعیت عینی، در مرزهای معین و شرایط معین‌اند و بنابراین نسبی‌اند، هندسهٔ غیر اقلیدسی و فیزیك مدرن که خود نیز نسبی‌اند، دو حقیقت پیشین را نفی کردند بدینمعنیٰ که عناصر نادرست و منفی آنها را (برای هندسهٔ اقلیدس مستقیم‌بودن فضا و برای مکانیك نیوتون، زمان و مکان مطلق و جدا از یکدیگر و محدودیت سرعت حرکت) کنار گذاشتند و هر کدام تصویر دقیق‌تر وگسترده‌تری از واقعیت عینی بدست دادند، در همان حال هر کدام حقیقت پیشین را بمثابه حالتی خاص (در هندسهٔ اقلیدس، انحناء

فضا برابر صفر، و در مکانیك نیوتون سرعت‌های معمولی) در درون حود جای دادند.

بدینسان حقایق نسبی پیشین در درون حقیقتی عام‌تر بصورت جزئی از حقیقت مطلق باقی ماندند و هنوز هم به مثابه حقیقتی مطلق برقرارند. هنوز "مجموع زوایای مثلث (مثلثی که ما معمولاً با آن سر و کار داریم) برابر دو قائمه است"، و "نسبت محیط دائره به قطر آن مساوی عدد ثابت است" حقایقی مطلق‌اند که گذشت زمان، تکامل دانش و امکانات عملی در آنها تغییری پدید نیاورده و نخواهد آورد. هندسهٔ اقلیدس و مکانیك نیوتون، هم امروز در همه‌جا مورد استفادهٔ انسان قرار می‌گیرند و بدون آنها فعالیت عملی انسان امکان‌پذیر نیست. اتم شیمیائی با وجود آنکه تقسیم‌ناپذیربودن آن خطا از آب درآمد، حقیقتی مطلق است و در تمام پژوهش‌های علمی و صنایع شیمیائی حضور و عمل دارد. و اینها همه گواه بر آن است که حقیقت در همان حال که نسبی است مطلق است.

امروز انسان افق‌های تازه و دوررستی را در برابر خود گشوده است: فضای لایتناهی، اجرام عظیم آسمانی، جهان ذرّات ریز، ژنتیك مدرن، انفورماتیك و غیره. انسان در شناخت از این افق‌ها هنوز در آغاز کار است. آیا در آینده در پی اینها افق‌های تازه و تازه‌تری نمایان نخواهد شد؟ شناخت انسان از واقعیت عینی بی‌پایان است، بی‌پایان در فضا، بی‌پایان در زمان و با پیشرفت علم و تکنیك گسترش می‌یابد، پیوسته حقیقت‌های نسبی نوینی به ظهور می‌رسند که در شرایط معین، گوشه‌های تازه‌ای از واقعیت عینی را انعکاس می‌دهند. با هر حقیقت نسبی عناصری از حقیقت مطلق به شناخت درمیاید و انسان راه پرپیچ و خم و صعب‌العبور شناخت جهان مادّی را همچنان می‌پیماید.

فلسفهٔ مارکسیست وقتی از شناخت سخن می‌گوید شناخت حرکات کمّی و کیفی مادّه را در فضای لایتناهی و زمان پایان‌ناپذیر در نظر دارد. مطهری در میان دستاوردهای عظیم و حیرت‌انگیز شناخت جهان مادی، مانند اتم، منظومهٔ شمسی و اجرام عظیم آسمانی، قانون جاذبهٔ عمومی، تئوری نسبیت اینشتین، ژنتیك مدرن و انبوهی از دستاوردهای دیگر، در میان حقایق نسبی و مطلقی که همگان را در

شگفتی فرومیبرد افق دید خود را در مورد حقیقت مطلق در چارچوب دو نمونهٔ مبتذل "ارسطو شاگرد افلاطون" و "دو دوتا چهارتا" تا سر حدّ خفگی تنگ کرده است، هر کس می‌بیند که دید فلسفهٔ مارکسیست از شناخت در مقایسه با رئالیسم اسلامی تا چه پایه دورنگر، بلند پرواز و گسترده است. مطهری که از دانش و علم (در معنیٰ واقعی آن) بهره‌ای نمی‌جوید و نمی‌گیرد مدعی است که فلسفهٔ مارکسیست را با علوم سر و کاری نیست. نوشتهٔ حاضر مشحون از دستاوردهای علمی است که خود در تأیید فلسفهٔ مارکسیست گواهی می‌دهند و این هنوز گوشه‌های کوچکی از رابطهٔ تنگاتنگ علوم و فلسفهٔ مارکسیست را نشان می‌دهد. فلسفهٔ مارکسیست، دیالکتیك ماتریالیستی، علم است، بر اساس دستاوردهای علوم، عام‌ترین قوانین حرکت و تکامل طبیعت، جامعه و تفکر و عام‌ترین وابستگی‌ها و روابط میان اشیاء و پدیده‌های مادّی را بدست داده است و با تکامل علوم، احکام خود را تکمیل، دقیق و غنی می‌کند. فقط کسانی که فلسفهٔ مارکسیست (و مارکسیسم را نمی‌شناسند) می‌توانند این واقعیت را بزیر علامت سؤال ببرند یا حتیٰ آنرا انکار کنند.

پراتیك، معیار حقیقت

در شناخت تعقلی، این امکان هست که حکم، فرضیه، تئوری یا نتیجه‌گیری در مطابقت با موضوع شناخت نباشد. برای آنکه بتوان حقیقت را از خطا تمیز داد، باید وسیله‌ای، سنگ محکی در دست داشت تا به کمك آن حقیقت را از خطا بازشناخت. چنین وسیله‌ای در فلسفهٔ مارکسیست "معیار حقیقت" نامیده میشود.

بدون چنین معیاری تشخیص درست از نادرست و حقیقت از خطا امکان‌پذیر نیست.

تشخیص صحیح از غلط در شناختِ دنیای خارج، چیزی نیست که اهمیت آن بر کسی پوشیده باشد. ارزش واقعی شناخت نیز از تمیز صحیح از ناصحیح نتیجه می‌شود. اهمیت معیار حقیقت در اینست که امکان می‌دهد حقیقت از خطا و سره از ناسره شناخته شود. و این مسئله‌ای نیست که بتوان سرسری از روی آن گذشت.

مطهری در این مسئله نیز مانند بسیاری مسائل دیگر تعمق نکرده است بقسمی که حتیٰ نمی‌تواند سر و ته نوشته‌های خود را بدون تناقض‌گوئی و تضاد بهم‌بیاورد. او برای اثبات این امر که "همهٔ معلومات بشر صد در صد خطا و موهوم نیست" و "حقیقت وجوُد دارد" مینویسد:

"حقیقی‌بودن و مطابق با واقع‌بودنِ ادراکاتِ انسان (فی‌الجمله) بدیهی است" (جلد ۱، ص. ۱۳۴)

اگر ادراکات انسان از دنیای خارج حقیقت و مطابق با واقع است در اینصورت امکان بروز خطا منتفی است و معلومات بشر "همه صد در صد" صحیح است (مگر آنکه منظور از ادراکات شناخت حسّی باشد). امّا تعریف او از حقیقت در تأیید مطلب فوق نیست: "حقیقت وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس‌الامر" یا "قضیه‌ای صدق است چنانچه در مطابقت با واقع باشد" (همانجا، ص. ۱۳۲ - ۱۳۱). از این عبارات و از این تعریف بهیچوجه برنمی‌آید که "ادراکات انسان حقیقی و مطابق با واقع‌اند"، ممکن است هم نباشند. تناقض این تعریف با عبارت فوق که "حقیقی‌بودن و مطابق با واقع‌بودن ادراکات انسان بدیهی است" آشکار است. ادراکات انسان یا همه صد در صد حقیقت‌اند و تا آن حدّ حقیقت‌اند که در دائرهٔ بدیهیات می‌اوفتند و یا صدق‌اند چنانچه در مطابقت با واقع باشند و البته ممکن است نباشند. این تناقض را چگونه میتوان توجیه کرد. آیا او به کلماتی که بر روی کاغذ می‌آورد نمی‌اندیشد یا اساساً از مبحث حقیقت و حتی در فلسفهٔ اسلامی درکی یا لااقل درك درستی ندارد؟ مطهری زیاد گفته و نوشته ولی در مسائل (و در اینجا سخن بر سر اصول اسلام و تاریخ اسلام نیست) کم غور و تفحص کرده است. در آنچه که مربوط به معیار حقیقت است یعنی در مسئلهٔ "میزان تشخیص حقیقت از خطا"، پس از آنکه عقاید دانشمندان را یك یك ردّ میکند، این حکم را میدهد: "مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا منطق نامیده میشود". (البته منظور او منطق صوری است). یکبار دیگر به وضوح دیده میشود که مطهری در دائرهٔ تنگ افکار، آن هم افکاری کهنه و واپسگرا دست و پا می‌زند و هیچیك از مسائل فلسفی را حتیٰ برای طلبه‌های حوزه تا چه رسد برای جلب جوانان به فلسفهٔ اسلامی، حلّ نمی‌کند.

"معیار حقیقت منطق است" یعنی منطق به انسان امکان می‌دهد که حقیقت را از خطا بازشناسد. البته به کمك منطق صوری میتوان در موارد بسیاری حقیقت را از خطا تمیز داد. دیالکتیك ماتریالیستی به هیچوجه احکام منطق و اشکال تفکر و نتیجه گیری را ردّ نمی‌کند، فقط جنبه‌های نادرست و نارسای آنها را کنار میگذارد، آنها را دقیق‌تر و گسترده‌تر می‌سازد. منطق دیالکتیك یك پله بالاتر از منطق صوری است و مفاهیم، مقولات و افکار را، که بازتاب دنیای خارج‌اند، در حال حرکت و تکامل می‌بیند و نه در آرامش و سکون و به این عنوان می‌توان منطق صوری را حالتی از منطق دیالکتیك دانست، امّا به هر تقدیر منطق ممکن نیست بتواند معیار تشخیص حقیقت از خطا قرار گیرد. علم شیمی میاموزد: آب مرکب است از دو اتم ئیدروژن و یك اتم اکسیژن. آیا این تصدیق حقیقت است یا خطا است؟ منطق چگونه می‌تواند تشخیص آنرا برعهده بگیرد؟ بنابر تئوری داروین همهٔ انواع موجودات زنده منشاء واحدی دارند و یکی از دیگری مشتق شده است. منطق چگونه می‌تواند صحت و سقم این تئوری را تمیز دهد؟ وانگهی امکان دست‌یافتن به حقیقت به کمك منطق به این معنیٰ نیست که همیشه ما را به حقیقت می‌رساند. به این مثال (دو مقدمه ـ صغریٰ و کبریٰ ـ و نتیجه گیری) که شکلی از اشکال تفکر منطقی است ـ توجّه کنیم:

۱ ـ باران می‌بارد هرکس زیر باران بماند لباسش خیس میشود.

۲ـ بابا آمد و لباسش خیس است.

نتیجه گیری: پس بابا زیر باران مانده است.

آیا این نتیجه گیری که از این شکل ـ یکی از اشکال مهم ـ تفکر منطقی بیرون میاید حتماً حقیقت است؟ جواب سؤال منفی است. می‌بینید که این شکل منطقیِ دست‌یافتنِ به حقیقت یقینی نیست و میتواند انسان را به اشتباه اندازد.

از دیدی کلّی‌تر، ممکن نیست منطق بتواند معیار حقیقت قرار گیرد. منطق با احکام، تصدیق‌ها و نتیجه گیری‌ها سر و کار دارد که همه در زمرهٔ اندیشه‌ها و افکاراند و بنابراین مانند هر حکم یا تصدیق دیگر ممکن است درست یا نادرست باشند. باید حقیقت‌بودن یا خطابودن آنها مورد تحقیق قرارگیرد. چگونه ممکن است اندیشه‌ای

که ارزش آن معلوم نیست بتواند معیار برای ارزش اندیشه‌های دیگر قرارگیرد. لذا باید مقیاسی در دست باشد که درستی یا نادرستی احکام و تصدیق‌های منطق را تمیز دهد.

اصولاً هر حقیقت از آنجاکه در دائرهٔ شناخت تعقلی است و بنابراین ایده‌ای، ممکن نیست با معیار ایده‌ای (منطق) سنجیده شود زیرا که این معیار ایده‌ای خود نیازمند معیار دیگری است که درستی یا نادرستی آنرا تشخیص دهد و نتیجه اینکه معیار حقیقت را باید در حیطهٔ دیگری غیر از حیطهٔ افکار جستجو کرد.

اشتباه اساسی همهٔ مکاتبی که معیار حقیقت را به حیطهٔ شعور و ذهن برمیگردانند دراینست که آنها نارسائی این نوع معیار را درك نمی‌کنند، توجّه ندارند که معیار برگزیده از عرصهٔ ذهن باید درست‌بودن یا خطابودنش مسلّم باشد تا بتواند معیار صحت حکم دیگری قرار گیرد. با چه محکی درستی یا نادرستی این معیار معلوم می‌گردد؟ شاید با معیار ذهنی دیگری؟ امّا باز هم همین اشکال در برابر ما قرار می‌گیرد و راه حلّی پیدا نمی‌شود. قبلاً گفته شد که آن چیزی که مورد قبول همگان است حتماً حقیقت نیست یا مفیدبودن و سودمندبودن که در مکتب پراگماتیسم به‌مثابه معیار حقیقت اعلام میشود نمیتواند ملاك حقیقت باشد.

اگر ملاك ذهنی معیار حقیقت نیست، پس معیار حقیقت چیست و در کجا باید آنرا جستجو کرد؟ فلسفهٔ مارکسیست برآنست که معیار حقیقت را باید در آن عرصه‌ای جُست که شعور را با جهان خارج پیوند می‌دهد، در آن عرصه‌ای که مقایسه میان مادّی و ایده‌ای را امکان‌پذیر می‌گرداند. این پیوند شعور با محیط خارج فقط در عرصهٔ تأثیر متقابل انسان با محیط پیرامون، فقط در پراتیك اجتماعی برقرار میشود. از اینرو فلسفهٔ مارکسیست برآنست که پراتیك اجتماعی، در آخرین تحلیل، یگانه مقیاس و معیار حقیقت است. اهمیت پراتیك بمثابه معیار حقیقت در اینست که:

اولاً این معیار عینی است و مستقل از ذهن و شعور انسان، با آنکه شعور آن را هدایت می‌کند. معیار، پراتیك عینی است زیرا که موضوع شناخت که پراتیك بر روی آن واقع می‌شود و نیز تأثیر متقابل میان این موضوع و انسان هر دو در عرصهٔ واقعیت عینی‌اند. بنابراین تشخیصی که بر این معیار مبتنی است وابسته به چیزی

است که شعور و ارادهٔ انسان سر و کار ندارد.

ثانیاً پراتیك بمثابه معیار حقیقت خود مانند شناخت یك روند تکاملی است. در نتیجه هر زمان بعلّت محدودیت تکامل پراتیك تشخیص ارزش این یا آن اندیشه علمی امکان‌پذیر نیست ولی باگذشت زمان و پیشرفت پراتیك میتوان ارزش آنها را روشن ساخت، یا آنها را کنارگذاشت، یا تصحیح کرد و یا بر دقّت و عمق آنها افزود. هیچ معیار دیگری از چنین خصلتی برخوردار نیست. به عنوان نمونه می‌توان از آن فرضیه‌های علمی یاد کرد که در زمان توّلد خود به علّت نارسائی پراتیك، امکان تشخیص ارزش آنها نیست ولی باگذشت زمان این فرضیه‌ها صحت خود را نشان می‌دهند و در ردیف تئوریهای علمی درمی‌آیند. فرضیه کپرنیك در زمرهٔ آنها است که بعداً توسط گالیله و کپلر صحت آن به اثبات رسید، یا فرضیه ساختمان اتمی مادّه که با دموکریت در یونان باستان زاده شد و در قرن ۱۸ و ۱۹ به جرگهٔ حقایق علمی پیوست. یا فرضیه مندلیف دربارهٔ خصلت ادواری عناصر شیمیائی که با پیشرفت پراتیك اجتماعی به عنوان حقیقت مسلّم شناخته شد، یا این اندیشه "مانیفست کمونیست": "تاریخ کلّیه جامعه‌هائی که تاکنون وجودداشته‌اند تاریخ مبارزهٔ طبقاتی است"، چهل سال بعد معلوم شد که پیش از جامعهٔ طبقاتی، جامعهٔ انسانی مرحله‌ای از جامعهٔ بدون طبقات را از سرگذرانیده است و انگلس در سال ۱۸۸۸ در یادداشتی در پای صفحه، عبارت "مانیفست" را چنین معنیٰ کرد: "یعنی تمام تاریخ که بصورت اسناد و مدارك در دسترس ما قرار دارد". یا فرضیه لنین در مورد انقلاب سوسیالیستی در یك کشور واحد، در شرایط امپریالیسم که صحت آن با انقلاب اکتبر به اثبات رسید. همهٔ اینها فرضیه‌ها و فرضیه‌های دیگر، سالها پس از آنکه توّلد یافتند به کمك روند تکاملی پراتیك بمثابه حقایق علمی مقام خود را بازیافتند.

نمونه‌های فوق از یکسو نشان می‌دهد که پراتیك در تمام دوران تکاملِ شناخت که بی‌پایان است، معیار حقیقت است و از سوی دیگر هر حکمی، هر تصدیقی که پراتیك در تکامل تاریخی خود بر آن مهر حقیقت زد، در جریان تکامل بعدیِ شناخت، دیگر در حقیقت‌بودن آن تغییری روی نمی‌دهد، دائرهٔ حقیقت‌بودن آن

ممکن است تنگ‌تر شود یا برعکس وسعت‌یابد ولی به اعتبار آن خللی وارد نمی‌آید.

در فلسفهٔ مارکسیست این خصیصهٔ پراتیك **جنبهٔ مطلق** معیار حقیقت است.

در یك مرحلهٔ معین از پیشرفت پراتیك، بدون شك احکام علمی، فرضیه‌ها و تئوریهائی تولد می‌یابند یا وجود دارند که پراتیك در آن مرحله هنوز قادر نیست برای آنها نقش معیار حقیقت را ایفا کند. چنین وضعی را می‌توان در هر برهه از زمان با بحثی که در محافل علمی در مورد یك سلسله از مسائل درگیر است مشاهده کرد. بعبارت دیگر پراتیك در لحظهٔ تاریخی معین توانائی آنرا ندارد که همهٔ دستاوردهای علمی آن لحظه را بمثابه حقیقت یا خطا ارزشیابی کند.

در فلسفهٔ مارکسیست این خصیصه پراتیك **جنبهٔ نسبی** معیار حقیقت است.

معیار حقیقت بنابراین دارای یك جنبه مطلق است به این معنیٰ که در آخرین تحلیل، یگانه معیار حقیقت در تمام تاریخ تکامل بشر و پیشرفت شناخت است و یك جنبهٔ نسبی بدین معنیٰ که هر لحظهٔ تاریخی فقط ممکن است تا آن حدودی که پیشرفت پراتیك امکان میدهد ارزش معلومات علمی را تعیین کرد. معیار حقیقت در هر آن، هم مطلق است و هم نسبی و این دو را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد ولو آنکه مایه تکدّر خاطر هواداران اصل "امتناع تناقض" باشد.

یادداشت‌ها

۱- معمولاً کلمهٔ اصل بمعنی ریشه و بنیاد است و وقتی از اصالت سخن می‌رود ناگزیر مقدم بودن بر چیزی، اصل بودن در مقابل فرع از آن مستفاد می‌شود. مارکسیست‌ها بدرستی کلمهٔ اصالت را به همین معنیٰ بکار می‌برند. خود "اصول فلسفه" نیز اذعان دارد که "معمولاً در اصطلاحات فلسفی جدید اصالت به معنای تقدم و اصل بودن در مقابل نتیجه بودن و فرع بودن استعمال می‌شود". معذالك رئالیسم اسلامی به کلمهٔ "اصالت" معنای عینیّت میدهد:

> "**اصالتی که در اینجا مطرح است به معنای عینیّت و خارجیّت است در مقابل اعتباریّت که به معنای عدم عینیّت و خارجیّت و محصول ذهن بودن است**" (جلد ۳، ص. ۳۹)

اگر اصالت به معنی عینیّت باشد آنگاه تعریف رئالیسم: "**رئالیسم یعنی اصالت واقعیّت خارجی**" چه مفهومی پیدا می‌کند؟ واقعیت خارجی عینیت را نفی نمیکند و عینیت همان واقعیت (رئل) است. نویسندهٔ اصلی "اصول فلسفه" واقعیّت را بدینمعنیٰ می‌گیرد که "**خارج از من جهانی هست**" (جلد ۱، ص. ۵۷). جهان خارج از من جهانی عینی را در بر می‌گیرد. بنابر این افزودن کلمهٔ "اصالت" (عینیت) به واقعیت خارجی کار بیهوده و زائدی است. مارکسیست‌ها از واقعیت عینی سخن می‌گویند و آنرا به "مادی" اطلاق میکنند. دلیل آن اینست که واقعیت (رئل) هم میتواند عینی باشد و هم ذهنی. "واقعیت عینی" بخش ذهنی واقعیت را کنار میزند و بخش عینی آنرا که همان جهان مادی است اراده میکند. از آن نامفهوم‌تر تعریف ایدآلیسم بکمك واژهٔ اصالت (عینیت) است. "**ایدآلیسم بمعنای اصالت ذهن یا تصوّر است**". آیا برای اصالت ذهن (در معنای عینیت که به آن داده می‌شود) یا به سخن دیگر برای "عینیت ذهن" میتوان معنا و مفهومی قائل شد؟ آیا جز اینست که در اینجا اصالت بمعنی اصل، ریشه، تقدم بکار رفته است؟ مطلب روشنتر میشود اگر به تعریف دیگری از ایدآلیسم که در جای دیگر آمده است توجّه کنیم:

> "**ایدآلیسم یعنی مسلك کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل میدانند یعنی این تصویرات را صرفاً مصنوع خود ذهن میدانند و بوجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند**" (جلد ۱، ص. ۵۶).

صفت "اصیل" جز در معنای اصل بودن و مقدم بودن قابل درك نیست. ایده و ذهن است که سازندهٔ دنیای خارج است یعنی ایده مقدم بر ماده است و این همان تعریف صحیحی است که مارکسیسم از ایدآلیسم و تقابل با ماتریالیسم که ماده را بر ایده مقدم میشمارد بدست میدهد.

"استاد" دیگری بنام جعفر سبحانی در درس‌های فلسفهٔ خود کلمهٔ "اصالت" را نیز در معنای عینیت بکار می‌برد. امّا در نزد او نیز اصالت درواقع بمعنای اصل (در برابر فرع) و علّت است. او برآنست که دو جهان "طبیعت" و مابعد طبیعت" هر دو عینیت دارند. امّا این دوّمی خالق اوّلی است. او مینویسد: "فیلسوف الهی" در حالی که به عینیّت و واقعیّت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است، ولی از نظر وجود، **"مابعد طبیعت را اصل و علت جهان ماده و عینیت میداند و ماده و انرژی را معلول آن"**. و این بدون شك بدان معنیٰ است که "ماوراء طبیعت" وجودی مقدم است و در عین حال آفرینندهٔ (اصل و علت) جهان مادّی و طبیعت.

براستی چه سودی جز ایجاد ابهام و سردرگمی حاصل میاید اگر کلمهٔ "اصالت" را نه در معنای واقعی خودش بلکه در معنای عینیت بکار بریم. درواقع در همین "اصول فلسفه" اصالت در همه جا تلویحاً بمعنی واقعی خود یعنی مقدم بودن و اصل بودن آمده است.

۲- در "اصول فلسفه و رئالیسم اسلامی" میان مفاهیم واقعیت(Realité) و عینیت (Objective) و واقعیت عینی (Realité Objective) تفاوتی گذارده نمی‌شود در حالی که این مفاهیم دارای معنا و مضمونی واحد نمیباشند.

در مارکسیسم واقعیت (رئل) هر آنچیزی است که هست و میتواند مادّی باشد یا ایده‌ای. عینی باشد یا ذهنی. بنابر این صرف مفهوم واقعیت برای پاسخ به مسئلهٔ اساسی فلسفه کافی نیست. مفهوم "واقعیت" سمت‌گیری مشخصی را ایجاب نمیکند.

عینی (ابژکتیو) هر آن چیزی است که مستقل از انسان (بمثابه فرد) و شعور او وجود دارد و میتواند مادّی باشد یا ایده‌ای. در این معنیٰ کوه و دشت، آب، سنگ همانقدر عینی‌اند که اشکال مختلف شعور اجتماعی مانند هنر، علم، اقتصاد، مذهب و غیره. از اینرو روشن است که عینی مترادف با مادّی نیست. مادّی هر آنچیزی است که مستقل از شعور انسان (بمثابه نوع انسان) و در ورای آن وجود دارد در حالی که ایده‌ای از طریق شعور حیات میابد.

بالاخره در مارکسیسم وقتی سخن از "واقعیت عینی" میرود منظور هر آن چیزی است که مستقل از شعور انسان و در خارج از آن وجود دارد. این اصطلاح مترادف با جهان مادی است. اضافه کنیم که "رئل" و "عینی" دارای مضمون واحدی نمی‌باشند، "رئل" گذشته از "عینی" شعور فرد را نیز دربرمیگیرد.

۳- رئالیست‌های اسلامی به کرّات این نغمهٔ زشت و ناموزون را سر داده‌اند که **"شکم و آنچه متعلق به شکم است برای او (انسان) اهمیّت دارد"**. اقتصاد برایش ارزش دارد **"برای آنکه حیوانی است"** ("مارکس و مارکسیسم"، دفتر سوم، ص. ۳۰). تو گوئی برای این مردمان که به هر تقدیر مانند هر انسانی حیوانند، شکم و متعلّقات آن حائز هیچ اهمیّتی نیست. آیا این مردمان بدون آنکه لااقل قوّت لایموتی در انبان شکم خود بریزند توانائی آن را دارند که قلم و زبانشان را به حرکت درآورند و منجمله بگویند **"اقتصاد متعلق به الاغ است"**؟ آیا توانائی آن را دارند که

ساعت‌ها برای فریب توده‌های مردم به پرگوئی و بیهوده‌گوئی و روضه‌خوانی بپردازند؟ برای هرگونه فعالیتی اعم از بدنی، فکری یا زبانی نخست باید زنده بود و برای زنده بودن باید خورد. تغذیه آن فونکسیونی از انسان است که فونکسیون‌های دیگر بدان وابسته‌اند، خوردن غریزهٔ حیوانی است. این حقیقتی است امّا انسان که نمیخورد می‌میرد، می‌پوسد، انسانی که نمی‌خورد دیری نمیپاید و راهی گورستان می‌شود. این واقعیتی انکارناپذیر است. چرا باید با ابتذال از آن سخن گفت. مارکسیست‌ها نشان داده‌اند که برخلاف روحانیت بندهٔ شکم نیستند ولی این بدان معنیٰ نیست که انسان نباید بخورد، نباید بپوشد، نباید سرپناهی داشته باشد و برای تهیّه اینها همه، باید آنها را تولید کرد.

شعار "**به شکم و آنچه متعلق به شکم است، اهمیّت ندهید!**" فقط یك عوام‌فریبی است، محکوم کردن انسان به فقر و گرسنگی است، سپردن کارگران و زحمتکشان بدست استثمار بیرحمانهٔ کارفرمایان است، دعوت از کارگران و زحمتکشان است که از مبارزه بخاطر اجحافات کارفرما بپرهیزند. از همه بدتر اینکه شعار یك عوام‌فریب، یك واعظ غیر متعّظ است. شعار کسانی است که جز به شکم نمی‌اندیشند و برای شرکت در مجالس سور و میهمانی سر از پا نمی‌شناسند.

با همین فریبکاری‌ها است که زعمای اسلام به یاری استثمارگران و طبقهٔ زرمند و زورمند می‌شتابند.

۴- بیاد بیاوریم تز مشهور مارکس را دربارهٔ پراتیك: "**فلاسفه فقط به تفسیر و تبیین جهان پرداخته‌اند، امّا سخن بر سر تغییر آن است**" این تز در همان آغاز فعالیت علمی مارکس، در ۱۸۴۵ و در انتقاد از فویرباخ نوشته شده است. بنابراین توجّه مارکس به "پراکسیس" نه در اواسط کار است و نه در اواخر کار.

۵- با پیشرفت علوم و بویژه دستاوردهای علمی دهه‌های اخیر سنّ جهان و وسعت آن بطور مداوم به عقب رانده شده است. اُسقف انگلیسی اشر Ussher در قرن ۱۷ از محاسبهٔ خود این نتیجه را بدست‌آورد که جهان در سال ۴۰۰۴ قبل از میلاد آفریده شده است. روشنفکران و فلاسفه و نیز زیست‌شناسان و زمین‌شناسان این رقم را به عقب بردند. در ۱۷۴۹ طبیعی‌دان فرانسوی بوفن برای نخستین‌بار سنّ زمین را حساب کرد و آنرا بالغ بر هفتادهزار سال دانست، سپس در یادداشت‌های منتشر نشدهٔ خود آنرا تا پانصد هزار سال بالا برد. کانت فیلسوف شهیر آلمانی در ۱۷۵۵ آنجا که از پیدایش جهان سخن می‌گوید سنّ جهان را به میلیون‌ها سال و حتیٰ صدها میلیون سال می‌رساند. این ارقام در مقایسه با آنچه که امروز از تحقیقات کیهان‌شناسی در دسترس انسان است مطلقاً قابل مقایسه نیست. بنابر تئوری جدید پیدایش عالم، تئوری "انفجار بزرگ" جهان کنونی در ۱۶ تا ۲۰ میلیارد سال پیش بر اثر انفجار توده‌ای متراکم ایجاد شده است که پیوسته گسترش می‌یابد. بدین ترتیب سنّ جهان از ۴۰۰۰ سال به ۲۰ میلیارد سال به عقب برده شده است. فراموش نکنیم که این رقم اخیر هنوز سنّ جهان را بدست نمیدهد بلکه فاصلهٔ

زمانی میان "انفجار بزرگ" و زمان حاضر است. بدیهی است تودهٔ متراکمی که دستخوش انفجار گردیده خود از چه زمانی و به چه صورت‌هائی وجود داشته معلوم نیست ولی قدر مسلم اینکه هر اندازه به گذشتهٔ جهان بازمیگردیم برای آن آغاز و مبدائی نمی‌یابیم. و این خود در تأیید این حکم ماتریالیستی است که جهان ازلی است و آنرا آغازی نیست. جالب‌تر اینکه امروز کیهان‌شناسان با تکیه بر تئوری‌های فیزیك هسته‌ای و دستاوردهای نوین کیهان‌شناسی برای آیندهٔ بسیار بسیار دور جهان فرضیه‌هائی بدست داده‌اند. البته فرضیه‌هائی که مبتنی بر اکتشافات علمی دو دههٔ اخیر است. سال ده به توان صد بدشواری در تصوّر می‌گنجد. آیا این خود در جهت تأیید این حکم فلسفهٔ مارکسیستی نیست که جهان ابدی است و بر آن پایانی نمیتوان تصوّر کرد؟

در مورد لایتناهی بودن عالم نیز وضع به همین منوال است. اگر در گذشتهٔ نه چندان دور ستارگانی را میشناختند که یك یا چند میلیون سال نوری از زمین فاصله داشتند، امروز دورترین ستاره از زمین در فاصلهٔ ۱۶ میلیارد سال نوری قرار دارد یعنی در فاصله $(16 \times 10)^{21}$ کیلومتر و بیقین این پایان جهان نیست.

جالب است که ازلی بودن ماده و حرکت آن یا به سخن دیگر ازلی بودن جهان مادّی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" مورد تأیید قرار گرفته است. بنظر نمی‌رسد که نویسندگان این اثر چنین نیتی داشته‌اند که سخن در تأیید فلسفهٔ مارکسیست گفته باشند ولی بهر تقدیر از زیر قلم آنها چنین تراوشاتی بیرون زده است.

در جلد ۳، صفحهٔ ۲۰۷ چنین میخوانیم

"هرگز نمی‌شود گفت زمانی بود که زمانی نبود و پس از آن زمان شد یا روزی بود که روزی نبود و سپس روز پیدا شد".

و این بدان معنیٰ است که زمان آغاز و مبداء ندارد و ازلی است. در کنار این عبارت آمده است **"زمان معلول حرکت عمومی ماده میباشد"** نتیجه‌ای که حاصل میاید اینست که "حرکت عمومی ماده" یا ماده و حرکت آن و یا به سخن دیگر جهان مادّی مانند زمان آغاز و مبداء ندارد و ازلی است. آیا این نتیجه‌گیری که ناگزیر از این عبارات بیرون میاید داستان آفرینش را تحت علامت سؤال قرار نمی‌دهد؟ و آیا این نتیجه واقعاً مورد نظر دو آیت‌الله میتواند باشد؟

۶- "استادی" بنام سبحانی، مارکسیست‌ها را به مناسبت چگونگی طرح مسئلهٔ اساسی فلسفه (رابطهٔ مادّه با ایده) به خیانت متّهم میدارد. حال چرا طرح یك مسئلهٔ فلسفی، بهر صورت که باشد ـ و مسائل فلسفی را فلاسفه هر کدام بصورت خاصی مطرح کرده‌اند ـ خیانت است معلوم نیست و این، خیانت به کیست و چیست باز هم معلوم نیست. ولی قدر مسلّم اینکه طرح مسئله بصورتی که مارکسیسم ارائه میدهد پردهٔ ریا و تزویر را از چهرهٔ رئالیسم برمیگیرد و ایدآلیسم را در پشت پردهٔ رئالیسم نشان میدهد. بدین‌ترتیب طرح مارکسیست‌ها از مسئلهٔ اساسی فلسفه مورد قبول "استاد" نیست، چون با این شکل طرح مسئله **"هر فرد بی‌اطلاعی در نخستین برخورد با عنوان، حق را به ماتریالیست میدهد و طرف مقابل را باطل می‌انگارد".** (لابد

این هم یکی از "ترفند"های مارکسیست‌ها است!). "استاد" سپس می‌افزاید:

"مارکسیست‌ها مسئله را به شکل یاد شده در زیر مطرح میکنند:

"آیا عین (مادّه) مقدم است بر ذهن (خدا و ماوراء طبیعت) و یا ذهن مقدم است بر عین؟ اگر مسئله به این شکل مطرح شود قطعاً صورت نخست قابل تصدیق است و صورت دوّم قابل طرح نیست تا چه رسد که قابل تصدیق باشد زیرا هر فرد غیر وارد - تا چه رسد به فرد وارد - میداند که عین بر ذهن مقدم است"

معلوم میشود طرح اساسی فلسفه توسط مارکسیست‌ها به این علّت خیانت است که مورد قبول همگان است. مورد قبول "استاد" نیز هست.

خواننده حتماً توجّه دارد که مارکسیست‌ها از ذهن، درك و شعور و شناخت انسان را اراده میکنند و نه "خدا و ماوراء طبیعت" راکه کمترین شناختی از آن ندارند و هیچکس از جمله خود "استاد" نیز شناختی ندارد. "استاد" طرح مسئلهٔ اساسی فلسفه توسط مارکسیست‌ها را غلط مطرح کرده و از بد روزگار همین اشتباه به زیان او تمام شده است چون خود "استاد" که البته "فرد وارد"ی است با قبول تقدّم مادّه بر "خدا و ماوراء طبیعت" گناه بزرگ و نابخشودنی مرتکب شده و از رئالیسم به دامان ماتریالیسم درغلتیده است. تقدّم مادّه بر "خدا و ماوراء طبیعت" یا به این معنیٰ میتواند باشد که "خدا و ماوراء طبیعت" مادّی است و یا به این معنیٰ که "خدا و ماوراء طبیعت" ساخته و پرداختهٔ مغز انسان و ذهن انسان است که گرچه در انطباق کامل با حقیقت است ولی یقیناً مورد قبول "استاد" نیست.

خوب، حال که طرح مسئله بصورتی که در فوق آمد "خیانت" است طرح درست چگونه است. "استاد" توضیح میدهد:

"اِشکال مسئله اینجا است که طرح و بحث به این شکل کاملاً فریبکارانه است زیرا خدا و ماوراء طبیعت از نظر الهی ذهنی نیستند بلکه مانند جهان مادّه عینیت خارجی دارند. چیزی که هست هر واقعیتی برای خود ابزار شناخت خاصی دارد: مادّه بوسیلهٔ حسّ و تجربه و ماوراء طبیعت از طریق دلائل عقلی و فلسفی شناخته میشود و اگر ماوراء طبیعت بوسیلهٔ ابزار حسّی شناخته نمیشود دلیل بر آن نیست که در خارج عینیت ندارد". امّا رئالیسم "در حالیکه به عینیت و واقعیت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است ولی درجهٔ وجود "مابعد طبیعت" را اصل و علّت جهان مادّه و طبیعت میداند و مادّه و انرژی را معلول آن"

بدین‌ترتیب رئالیسم "استاد" واقعیت خارج از ذهن را می‌پذیرد و آنرا نه‌تنها بر طبیعت که بر "مابعد طبیعت" نیز شمول می‌بخشد و نتیجه میگیرد آن گرایش فلسفی را که بر عینیت جهان (طبیعت و ماوراء طبیعت) معتقد است نمیتوان ایدآلیسم نامید.

"اگر کسی به یکی از واقعیت‌های خارج از ذهن معتقد گردد، ایدآلیست

نامیدن او خیانت است". "بزرگترین خیانت علمی مارکسیسم (و باز هم خیانت، این‌بار از نوع علمی آن!! - ف.) چنین اتهامی است که آنرا متوجّه رقیب‌های مخالف خود مینماید".

گفتنی است که "استاد" خود از "پل فولکیه" عبارتی نقل میکند که بوضوح برخلاف این نظر او است و او بدان توجّه نکرده است: "**ایدآلیست‌های زمان سقراط و پس از وی منکر واقعیت‌های خارج از ذهن نبوده‌اند**". این بدان معنی است که ایدآلیسم میتواند واقعیت خارج از ذهن راپبذیرد و "بزرگترین خیانت علمی مارکسیسم" در اینست که حقیقتی را از پرده بدر آورده است.

"استاد" سپس برآنست که رئالیسم به این سؤال که از طبیعت و مابعدطبیعت (که بگفتهٔ او "مجرد و پیراسته از مادّه یعنی غیر مادّی است) کدامیك آفرینندهٔ دیگری است پاسخ صریح میدهد:

"در جهان‌بینی الهی جهان مادّه با کلّیه شئون حاکم بر آن وابسته به موجود برتر، عقل و شعور والاتر و علم و قدرت بی‌پایانی است".

"استاد" در جای دیگر تسجیل میکند که رئالیسم

"در حالیکه به عینیت و واقعیت هر دو جهان معتقد است و برای هر دو، وجود و هستی خارج از محیط ذهن قائل است ولی از نظر درجهٔ وجود "مابعدطبیعت" را اصل و علّت جهان مادّه و طبیعت میداند و مادّه و انرژی را معلول آن"

"مابعدطبیعت" که "مجرّد و پیراسته از مادّه یعنی غیر مادّی است" همان "عقل و شعور والاتر، و علم و قدرت بی‌پایان است" که آفرینندهٔ جهان مادّی است. عقل و شعور مقولات ذهنی‌اند، مقولاتی که انسان در روند شناخت آنها را می‌آفریند. اینکه به آنها اوصافی مانند "برتر"، "والاتر"، "بی‌پایان" که خود مفاهیم ساختهٔ ذهن انسانی‌اند بیفزایند تغییری در ذهنی بودن آنها نمیدهد، نتیجه آنکه جهان مادّی آفریدهٔ ذهن است و "استاد" که در آغاز، ذهن (عقل و شعور و ادراك و..) را ساختهٔ عین یعنی طبیعت میدانست، با این بیان عین را ساخته ذهن می‌شمرد و عینیت جهان مادّی را به زیر علامت سؤال می‌برد.

"استاد"، چنانکه در پیش‌آمد، مدّعی شد که "هر واقعیتی برای خود ابزار شناخت خاصی دارد". "ماوراء طبیعت از طریق دلائل عقلی و فلسفی شناخته میشود". ولی هنگامیکه شناخت خود را از "ماوراء طبیعت" ارائه میدهد، نیازی نمی‌بیند آنرا با دلائل منطقی و فلسفی همراه سازد و معلوم نمیدارد چه دلیلی بر وجود "ماوراء طبیعت" میتوان اقامه کرد. به چه دلیل منطقی یا فلسفی "ماوراء طبیعت پیراسته و غیر مادّی‌است" و واقعاً هم چنین دلائلی نمیتوان ارائه داد.

۷- در مبارزه با مارکسیسم غالباً به این نامه انگلس استناد شده است که مارکس و انگلس گویا از نقش افکار و ایدئولوژی در تکامل جامعه غافل مانده‌اند. خامه‌ای تا آنجا پیش میرود که حتیٰ مفاد این نامه را تجدیدنظر در مارکسیسم بحساب آورده است ("تجدیدنظر طلبی از مارکس تا

مائو"). مفاد این نامه حاکی از آنست که نه مارکس تأثیر عوامل روبنائی را در روند تاریخ نادیده گرفته و نه انگلس. منتها آنها عامل اقتصادی را در آخرین تحلیل، تعیین‌کننده دانسته‌اند. اینک بخشی از این نامه:

"....بنابر درك مادّی تاریخ، عامل تعیین کننده در تاریخ، در آخرین تحلیل تولید و بازتولید زندگی واقعی است. نه مارکس و نه من، بیش از این چیزی گفته‌ایم. حال اگر کسی این مطلب را تا آنجا به‌پیچاند که عامل اقتصادی یگانه عامل تعیین کننده است این عبارت را به سخنی سخیف و مجرّد تبدیل میکند که گویای هیچ چیز نیست. وضع اقتصادی زیربنا است، امّا عوامل مختلف روبنا ـ اشکال سیاسی مبارزهٔ طبقاتی و نتایج آنها... اشکال حقوقی و حتیٰ بازتاب همهٔ این مبارزات واقعی در مغز شرکت‌کنندگان در آنها، تئوری‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی، جهان‌بینی‌های مذهبی و تکامل آنها به سیستم‌های دگم ـ تأثیر خود را بر روند مبارزات تاریخی باقی میگذارند و در بسیاری از موارد ومرجحاً شکل آنها را تعیین میکنند. تأثیر متقابل همهٔ این عوامل است که در آن سرانجام از طریق انبوه بی‌پایانی از تصادف‌ها... حرکت اقتصادی ، بمثابه عامل ضروری راه خود را می‌گشاید... ."ما خود تاریخ را میسازیم امّا اولاً تحت مقدمات و شرایط معین که در میان آنها شرایط اقتصادی سرانجام تعیین کننده‌اند. امّا شرایط سیاسی و غیره، سنّت‌های دیوانه‌کننده در مغز انسانها نقشی بازی میکنند ولو آنکه این نقش تعیین کننده نیست" (لندن ۲۱ (/۲۲) سپتامبر ۱۸۹۰)

مائوتسه‌دون روبنا را در مواردی تعیین کننده می‌شمرد. در تضاد زیربنا و روبنا

"چنانچه روبنا (سیاست، فرهنگ و غیره) مانع تکامل زیربنای اقتصادی شود آنگاه تحوّلات سیاسی و فرهنگی نقش تعیین کننده پیدا میکنند"

(آثار در چهار جلد، جلد اوّل، ص. ۵۰۹)

۸ـ زیادی یا کمی وزن مغز دلالت بر زیادی یا کمی شعور ندارد. مغز لرد بایرون شاعر بزرگ انگلیسی بیش از دو برابر مغز آناتول فرانس وزن داشت (۱۱۰۰ ـ ۱۰۰۰ و ۲۲۳۰ گرَم). وزن مغز افرادی عادی در اطراف ۱۳۰۰ گرم دورمیزند.

۹ـ پیروان مکتب رئالیسم در ایران برآنند که جوهر انسان اندیشه است و نه کار. معذالك بلافاصله پس از صدور این تصدیق مجبورند اعتراف کنند که:

"انسان به وسیلهٔ کار و ممارست با جهان خارج، مواد اطلاعات خود را از جهانِ بیرون بدست میاورد و تا ذهن از این مواد اوّلی غنی نشود مجال هیچگونه شناختی پیدا نمی‌کند" (تو گوئی دست‌یافتن به این مواد هنوز شناخت نیست!) **"پس از گردآوری این مواد، ذهن متقابلاً بر روی**

فرآورده‌های کار بصورت‌های مختلف "تعمیم"، "انتزاع" و "استدلال" عمل میکند و زمینهٔ شناخت صحیح را فراهم میاورد."

برای اینها شناخت فقط شامل مرحلهٔ تعقّلی است و مرحلهٔ شناخت حسّی را دربرنمیگیرد. آیا وقتی تصویر دائره در مغز ما انعکاس می‌یابد، شناختی از این دائره دست نمی‌دهد چون تعمیم و استدلال و انتزاع در میان نیست. وقتی انسان قرص خورشید را می‌بیند و نور و حرارت آنرا احساس می‌کند بدون شك شناختی از خورشید دارد بدون آنکه تعمیم، انتزاع یا استدلالی صورت گیرد. رئالیست‌ها این شناخت حسّی را شناخت نمی‌دانند و نمی‌خواهند بپذیرند که پروسهٔ شناخت شامل دو مرحله شناخت حسّی و شناخت تعقلی است و این شناخت اخیر هراندازه هم که شکل انتزاعی، مستقل و جدا از واقعیت عینی بخود بگیرد، منشاء آن واقعیت خارج است. اگر بدون جهان خارج انتزاع و تعمیم و استدلال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه شناخت دست نمی‌دهد و اندیشه پدید نمیاید چگونه میتوان ادعا کرد که اندیشه بر کار مقدم است؟ عجب اینکه بدنبال عبارت فوق این نتیجه گرفته می‌شود که **"پس کار منشاء اندیشه و در همان حال اندیشه منشاء کار است"**. درواقع هم از آن مقدمات هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت جز اینکه **"کار منشا" اندیشه است"**. در اینصورت آنچه بر این حکم اضافه شده: **" در همان حال اندیشه منشاء کار است"**، فقط بمنظور تخطئهٔ حکم اوّل است. چگونه ممکن است دو شیئی بطور متقابل منشاء یکدیگر باشند؟ آیا میتوان گفت که منشاء فصول، گردش زمین بدور خورشید است و در همانحال گردش زمین بدور خورشید، منشاء فصول چهارگانه؟ چگونه ممکن است حرارت منشاء انبساط فلزات باشد و انبساط فلزات منشاء حرارت؟ انسان از طبیعت برخاسته است ولی آیا منشاء طبیعت، انسان است؟ و غیره. بطور کلّی اگر A منشاء B است B دیگر نمی‌تواند منشاء A باشد. البته این بدان معنیٰ نیست که اندیشهٔ که از کار منشاء میگیرد بر روی کار تأثیر نمی‌گذارد و آن را به پیش نمی‌راند. در دنبالهٔ همین مطلب و برای "اثبات" تقدم اندیشه بر کار، رئالیست‌ها بازهم به این استدلال "منطقی" توسل جسته‌اند که همواره آنجا که رابطهٔ متقابل دو شیئی از یکطرف "ایجابی" و "ایجادی" است و از طرف دیگر "اِعدادی" و "امکانی" تقدم با طرف ایجابی و ایجادی است، "در نتیجه" نظر به اینکه انسان علّت ایجابی و ایجادی کار است و کار علّت "اِعدادی" و "امکانی" انسان، پس انسان بر کار مقدم است و نه کار بر انسان. به عبارت دیگر هر علّتی ناگزیر معلولی درپی‌دارد و بر آن مقدم است. انسان علّت کار است. پس بر کار مقدم است. امّا برای چنین نتیجه‌گیری احتیاجی به این کلمات مغلق و استدلال بی‌پایه و نامفهوم نیست. روشن است که تا انسانی نباشد کاری صورت نمی‌گیرد و این آنچنان بدیهی است که نیازی به استدلال ندارد. امّا اساساً بحث بر سر تقدم کار بر اندیشه است و نه تقدم انسان بر کار.

اگر درست است که **"انسان به وسیلهٔ کار و ممارست با جهان خارج مواد اطلاعات خود را از جهان بیرون بدست میاورد و تا ذهن از این مواد اوّلی غنی نشود مجال هیچگونه شناختی پیدا نمی‌کند"**، آنچه که ایجابی و ایجادی است همان کار و ممارست با جهان خارج است و در نتیجه از میان کار و اندیشه آنچه که ایجابی و ایجادی است کار است و نه اندیشه.

انسان اوّلیه وقتی می‌بیند سنگی که در مشت او جای می‌گیرد یا سنگی که لبهٔ آن تیز و برنده است برای شکار حیوانات مناسب‌تر است این اندیشه در او پیدا می‌شود که سنگ را بتراشد و به شکلی درآورد که بهتر مورد استفاده واقع گردد و به این کار هم می‌پردازد. ممارست در کار اندیشه‌ای تازه و تازه‌تری در انسان پدید می‌آورد که بتدریج ابزارهای تولید را تکامل می‌بخشد و انسان را در مبارزه با طبیعت مجهزتر و تواناتر می‌گرداند. آن تمدنی که امروز در برابر ما است ثمرهٔ همین تأثیر متقابل کار و اندیشه است.
در مورد انسان اوّلیه سخن از انتزاع و استدلال بیجا و بیهوده است. تو گوئی بشر از آن زمان که پا به عرصهٔ وجود نهاد به تعمیم و انتزاع و استدلال می‌پرداخت. انسان البته با ساختمان مغزی خود قادر به تعمیم و استدلال است. امّا برای این اعمال باید دوره‌های طولانی، با طبیعت و اشیاء آن سر و کار پیدا کند و آنها را در جریان فعالیت تولیدی تغییر دهد تا به تعمیم و انتزاع و استدلال بپردازد. رئالیست‌های اسلامی دیدشان از تاریخ بشر، از حدود تاریخ ثبت شده فراتر نمیرود و به همین علّت به این پندار واهی گرفتارند که بشر گویا همیشه از روش‌های منطقی استفاده میجسته است.
بنابر پیروان مکتب رئالیسم، رئالیسم "به تأثیر متقابل کار و اندیشه قائل است" و این حکم را در ردّ ماتریالیسم دیالکتیك میاورند که گویا به تأثیر متقابل کار و اندیشه معتقد نیست. آنها وقتی از دیالکتیك مارکسیست سخن میگویند رابطهٔ متقابل اشیاء و پدیده‌ها را یکی از اصول این دیالکتیك می‌شمارند ولی هرجا که لازم آید و از جمله در همین بحث، اصل تأثیر متقابل اشیاء و پدیده‌ها را در نقطهٔ متقابل ماتریالیسم مارکسیست قرار می‌دهند. دکتر شریعتی برآنست که مارکسیسم تأثیر متقابل مادّه و فکر را نفی میکند، همکیشان رئالیست او نیز به مارکسیسم این اتهام را می‌بندند که به تأثیر متقابل کار و اندیشه اعتقاد ندارد. این اِسناد از روی نادانی است یا از روی غرض؟ بدون شك نادانی و غرض هر دو دست‌اندرکارند. (رجوع شود به "جامعه و تاریخ" اثر آیت‌الله مطهری، صفحات ۸۷ - ۸۴)

۱۰ - ارادهٔ خداوند یا جبر طبیعت مادی؟ آیا ارادهٔ خداوندی همان جبر طبیعت مادّی است؟ البته چنین نیست چون ارادهٔ خداوندی "این مصالح ناخودگاه" را بسوی هدف معینی میراند در حالی که جبر طبیعت مادّی از تحولاتی که در موجودات برطبق قوانین عینی روی می‌دهد مطلقاً هدفی را دنبال نمی‌کند. بالاخره معلوم نیست این مصالح، مجبور در دست جبر کورند یا مجبور در دست ارادهٔ آگاه!

۱۱ - این تعریف از انسان با هیچ معیاری نمیخواند. بالاخره کسانی که روی پایشان راه می‌روند و کف‌دست و پیشانیشان مو ندارد، دارای شعور، اراده و هدف‌اند یعنی انسان‌اند، هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که ایده‌آلی نداشته باشد و به خاطر رسیدن به آن تلاش نکند. بعضی ایده‌آلشان مال است برخی کمال، عده‌ای جمال، گروهی به نفسانیات می‌اندیشند و عده‌ای به جاه و مقام و غیره، بنابر دکتر شریعتی انسان کسی است که محیطش را با ایده‌آل خود تغییر دهد. کدام

ایده‌آل؟ در جامعه هر طبقهٔ اجتماعی و شاید بتوان گفت هر فرد ایده‌آل خود را دارد. این ایده‌آل میتواند مقدّس باشد که در اینصورت مبارزه بخاطر آن، انسان را والا و ارجمند می‌دارد، امّا می‌تواند نامقدس، پلید و نفرت‌انگیز باشد. بنابر دکتر شریعتی انسانی که بخاطر چنین ایده‌آلی هم تلاش می‌کند انسان است و دیگران حیوان ناطق!!

۱۲ - در ایران در شرایط سلطهٔ مذهب دوباره این اندیشه، علی‌رغم پوچی و بیهودگی آن جان تازه‌ای می‌گیرد، آیت‌الله گیلانی یکی از بزرگان جمهوری اسلامی در مقاله‌ای در روزنامهٔ کیهان پس از آنکه از نظام شگفت‌آور جهان سخن بمیان میاورد و اینکه "هر جزئی از اجزاء خرد و کلان این ماشین عظیم آفرینش بر منظورهائی دلالت دارد" مینویسد:

"این همه موهبت‌ها (مواهب عالم) برای انسان است و انسان هدف خلقت آنها است... آفرینش آنها برای انسان است و اگر غایت خصلت آنها انسان نمیبود نقشهٔ آفرینش یقیناً نقشهٔ دیگری بوده است".

آفریدگار "غریزهٔ اختصاص و غیرت" را به مرد عطا فرمود برای آنکه:

"جفتش مختص به وی و دست‌نخورده باشد که در غیر اینصورت نسل‌ها از هم منقطع میشده، این انقطاع بنیان معیشت انسانی و زندگی دستجمعی آنرا... متزلزل میساخت"!؟

یاللعجب! اگر این بیانات در پایان قرن بیستم و علی‌رغم دستاوردهای عظیم بشر نشانهٔ قلهٔ جهالت نیست پس چیست؟

۱۳ - "علامه بزگوار" هنوز هم درخت را مانند سنگ در عداد موجودات غیر زنده قرار می‌دهد و این جهالت براستی شگفت انگیز است. (اصول فلسفه و روش اسلامی)

۱۴ - تا قبل از نیوتون وقتی جسمی توسط محرّکی بحرکت درمیامد چنین تصوّر میرفت که در درون جسم محرّکی است، نیروئی است که پس از حذف محرّک خارجی حرکت را مداومت می‌بخشد و زمانی که این نیرو مصرف میشود جسم از حرکت بازمی‌ایستد. در مورد جسمی که به هوا برمیخیزد و سپس فرومی‌اوفتد توضیح میداد که در آغاز این نیرو بر وزن جسم غلبه دارد و جسم صعود میکند امّا بزودی رابطه معکوس میشود و وزن جسم بر نیروی درونی می‌چربد و در اینصورت جسم سقوط میکند.

تئوری "نیروی درونی" اصلاً از ارسطو است که در تمام دوران قرون وسطیٰ باقی مانده است، نیوتون به این تئوری پایان داد. معذالک رئالیسم اسلامی دست از آن برنداشته است و اساساً فلسفهٔ اسلامی، علیرغم پیشرفت‌های علمی و حتیٰ فلسفی قرون اخیر هنوز از حدود قرون وسطیٰ گامی هم فراتر نگذاشته است.

۱۵ - D علامت دوتریوم Deuterium ، ایزوتوپ سنگین هیدروژن است که وزن اتمی آن ۲

است.

۱۶- در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" به دو معنیٰ آمده است: از یکسو به معنیٰ واقعیت عینی خارج از ذهن (Objectivité) و از سوی دیگر به معنیٰ اصالت. اکنون آن را به جای همانندی گذاشته است. در منطق و فلسفه کلمات باید حدّ و رسمشان مشخص باشد تا از هرگونه سردرگمی و ابهام پرهیز شود. نویسندگان "اصول فلسفه" به این نکته توجّه نداشته‌اند.